

عبد الله العروي

مَفْهُومُ الدَّوْلَةِ



مَفْهُومُ الدَّوْلَةِ

الكتاب

مفهوم التولة

تأليف

عبد الله العروي

الطبعة

الطبعة: 2008

عدد الصفحات: 184

القياس: 24 x 17

جميع الحقوق محفوظة

ISBN: 9953-68-161-9

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء - المغرب

ص.ب: 4006 (سيدا)

42 الشارع الملكي (الأحياس)

هاتف: 2303339 - 2307651

فاكس: 2305726 - 212 2

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت - لبنان

ص.ب: 5158 - 113 الحمراء

شارع جاندارك - بناء المقدسي

هاتف: 750507 - 352826

فاكس: 343701 - 961 1

عَبْدُ اللَّهِ الْعُرَيْ

مَفْهُومُ الدَّوْلَةِ

المركز الثقافي العربي



تهديد

كل منا يكتشف الدولة قبل ان يكتشف الحرية ، او بعبارة ادق ، تجربة الحرية تحمل في طياتها تجربة الدولة ، لأن الدولة هي الوجه الموضوعي القائم في حين أن الحرية تطلع الى شيء غير محقق .

ماذا تعني التربية اذا لم تمن معاناة سلطة الأب او الأم او الحاكم او الخالق؟
ماذا تعني الحرية اذا لم تمن نقيض المعاناة المذكورة ، اي الوعي بحدود موضوعية على التصرف؟

من عانى السلطة ، اية سلطة ، يسمع في نهاية المطاف كلمة دولة التي تتجمع فيها بناييع جميع السلطات . يعيش المرء طوال حياته ، وحتى مماته ، دون ان يتساءل مرة واحدة عن مضمون الدولة ، ذلك ما يقع بالفعل لأغلبية الناس وذلك ايضا ما يتساءل اصحاب السلطة ، لكن لا يحتمل ان يحمي المرء دون ان تطرق سمعه كلمة دولة . ما أكثر الاسئلة التي يطرحها الاطفال والتي تستتبع جوابا واحدا : هذا أمر من الدولة!! لماذا نقف عند الضوء الأحمر في الشوارع؟ لماذا نذهب إلى المدرسة ونحن اطفال؟ لماذا نؤدي الضرائب ونحن رجال؟ لماذا لا ندخن في القاعات العمومية؟ .. الخ . ان القانون العام عندما يعرف الدولة لا يزيد على تسجيل هذا الواقع الاجتماعي ، هذا المعطى الانساني الاول ، هذه المعاناة التي لا يستثنى منها أحد ، حيث يأخذ الدولة كاحدى الظواهر الانسانية العامة .

تواجهنا الدولة أول ما تواجهنا كأدلوحة ، اي كفكرة مسبقة ، كمعطى بديهي ، يطلب منا ان نقبله بلا نقاش ، كما نقبل خلقتنا وحاجتنا الى الأكل والنوم واتكالتنا على العائلة او المشيرة . نقبل اذن ، من ضمن ما نقبل بدون نقاش ، وجود دولة وضرورة الانقياد لأوامرها التي يشخصها دائما فرد قريب منا : الشيخ ، المعلم ، الأب . ولا يجدي في شيء ان نتصور حالة سابقة لظهور الدولة . حتى لو وثقنا بوجود تلك الحالة ، فإنها لن تنفعنا في فهم الدولة القائمة حاليا ، كما ان حالة الكون قبل ظهور الانسان لا تنفع في ادراك فيزيولوجية الانسان .

الحالي . من الخطأ تصوّر شخص لم يسمع البتة بأي رمز من رموز الدولة لتركب من أمثاله دولة . ان اية عملية تركيبية من هذا النوع تحمل في ذاتها خطأ مبدئيا يستحيل التغلب عليه فيما بعد . الاجدر بنا ان ننطلق من الدولة كواقع مزامن للانسان الذي نعرفه الآن ، لأننا نريد ان نعرف الدولة التي يواجهها ذلك الانسان ، لا غيره .
الدولة اذن سابقة على التساؤلات حول الدولة .

أدلوحة الدولة(1) سابقة على نظرية الدولة .

أدلوحة الدولة هي وصفها على حالها وقبولها كمعطى أولي . فهل يعني التساؤل حول الدولة حتما نهاية الادلوحة وبداية النظرية؟ ليس بالضرورة . قد يبدأ التساؤل كوسيلة لترسيخ الأدلوحة ، وهذا ما يحصل غالبا في الدراسات القانونية والاجتماعية . حينذاك ، يكون التساؤل ظاهريا اكثر منه حقيقيا ، خطايا اكثر منه نظريا . بيد ان التساؤل الخطائي نفسه يفتح الباب ، في ظروف ملائمة ، الى تساؤل اعرق يهدف الى فهم ظاهرة الدولة بصرف النظر عن التبريرات المضمنة فيها . والتساؤل النظري قد ينتهي ، رغم تطلعاته ، الى تبريرات أدلوجية ، لكن قبل الوصول الى النتائج قد يطرح اثناء البحث اسئلة عميقة . والاسئلة تهمننا اكثر من النتائج .

ما هي الاسئلة التي يطرحها المرء عندما يتعرض لقضية الدولة ، أكان يهدف التبرير أو بهدف الكشف والتعريف ، بهدف الادلوحة او بهدف النظرية؟

انها اسئلة تنبع من تجربة الحاضر وفي نفس الوقت تعبر عن تجارب الماضي . ان الدولة قائمة وكذلك تجربة الدولة ، فالتساؤل حولها يتجدد باستمرار دون ان ينتهي الى جواب ثابت . منذ قرون والناس يطرحون الاسئلة نفسها ، كل جيل ينطلق من حيث انطلق اسلافه ، مضيفاً الى تجربتهم تجربته الخاصة ، دون ان يضمن المزيد من التجربة حظاً أكبر للحصول على جواب أتم وأكمل .

ان الدولة سابقة على فكرة الدولة ، وأي تساؤل عنها يعني بالضرورة تساؤلا عن الاصل والهدف .

ان الدولة دائما مجسدة في شخص او في أشخاص ، فهي عرضة لآفات الحياة البشرية ، وأي تساؤل عنها تساؤل عن مستقبلها وتطورها .

1 - أدلوحة الدولة هي نظرة القانون إليها .

ان الدولة دائماً مزامنة للفرد والمجتمع - للفرد ، المجتمع ، الدولة ، هذه مفاهيم متداخلة بالتعريف - اي تساؤل عن الدولة تساؤل عن وظائفها ووسائلها .

هذه اسئلة تتكيف مع الظروف الزمنية والمكانية ، تتحلل في اسئلة أخرى ادق ، لكنها تحافظ بالضرورة على محتواها ما دامت الدولة ظاهرة اجتماعية عامة . وهي اسئلة يأخذ بعضها برقاب البعض . قد يبدأ باحث بالتساؤل عن الهدف ثم ينتهي باستخراج الوسائل وآلية التطور من الهدف الذي اهتدى الى تصوره . وقد ينطلق باحث آخر من وظائف الدولة التي يحس تحت ظلها ثم يستنتج من الوظائف الاصل والتطور . وقد يهتم باحث ثالث بتطور الدولة فيتصور شكل بدايتها ومستقبلها ، حينئذ يستخلص من تلك الأشكال بالمصاحبة الهدف والوظيفة .

كل تفكير حول الدولة يدور اذن على محاور ثلاثة : الهدف ، التطور ، الوظيفة . لم نذكر هنا الا العناوين ، اذ يتفرع كل محور الى محاور ثانوية تطرح فيها اسئلة جزئية . يمكن القول ايضا ان كل سؤال جزئي يقود صاحبه الى السؤال المحوري وان كل محور ، عند التدقيق ، يتلغ المحورين الآخرين ويكتسح جميع المفاهيم المتعلقة ، ان بعيدا او قريبا ، بظاهرة الدولة .

تختلف المحاور الثلاثة المذكورة فيما بينها بالمفردات والمفاهيم والمناهج .

من يتساءل عن هدف الدولة يسبح في المطلقات ويصرف نظره عن الظروف الزمنية والمكانية ، فينظر ويتفلسف . ومن يتساءل عن التطور يصف اطوار الدولة ، اي اشكالها المتتالية : فينطق بمنطق المؤرخين . ومن يتساءل عن وظيفة الدولة يحاول ان يحلل آليتها بالنظر الى محيطها الاجتماعي ، فيتكلم كلام الاجتماعيات والانسياء . اذا ألحقنا بهذه المحاور القانون الذي قلنا في البداية انه يسجل التجربة الفردية الأولية ، أمكن لنا ان نقول ان الدولة تدرس حسب أربعة مناهج : القانون ، الفلسفة ، التاريخ ، الاجتماعيات (2).

لكل منهج طريقة متميزة في التعامل مع المواد المتوفرة للباحثين . قد نجد في مؤلف ما مواد قانونية وتاريخية واجتماعية وفلسفية . المهم هو كيفية استغلال تلك المواد . ان الفيلسوف لا يتعامل مع معطيات التاريخ مثل العالم الاجتماعي او المؤرخ ، والمؤرخ لا يستغل

2- ان الانسياء كمنهج تجمع بين التاريخ والاجتماعيات ، لذا ، لم نعتبرها منهجاً خاصاً . لمقارنة المناهج المذكورة يمكن الرجوع الى الكتب المذكورة في تبث المراجع ، خاصة كتب باسرا ، فيل ، ماكيفر ، بالنديه وايزنشتا .

استخلاصات الفلاسفة والاجتماعيين كما يفعل غيره . ان الباحث في هدف الدولة ، رغم سرده للاحداث ، لا يكتفي بالنظرة التطورية والا خرج عن حيز الفلسفة . لا بد له ان يتجاوز انماط الدولة المتلاحقة ليصل الى مفهوم الدولة في حد ذاتها وليطرح على النطاق العام المبرر السؤال التالي : ما هو هدف الدولة ؟ والعالم الاجتماعي لا يستطيع ان يقبل قول الفيلسوف عن وظائف الدولة لأن الفيلسوف يستخلصها من الهدف المحدد قبلها . لكي يبقى عالم الاجتماع وفيا لمنهجه ، عليه ان ينطلق من الوظائف الموجودة بالفعل في المجتمع الذي يعيش فيه ، ان يكشف عنها بتحليل الواقع لا بالاستنتاج النظري وبدون ان يقبل مسبقا الهدف الذي تدعيه الدولة القائمة او يقرره الفيلسوف . اما المؤرخ فانه لا يرتبط بهدف الفيلسوف ولا بالوظيفة التي يدعي عالم الاجتماع انها توجد حيثما وجد مجتمع انساني . ان المؤرخ يسجل فقط ما أثبتت الوثائق الصحيحة انه وجد بالفعل ، ويقبله حتى لو عارض تحليلات الفيلسوف واوصاف الاجتماعي . يهتم المؤرخ فقط بانماط الدولة التي تتابعت في الماضي بشهادة الوثائق القطعية .

لا يمكن للفيلسوف ان يكون تطوريا ولا للعالم الاجتماعي ان يكون استنباطيا ولا للمؤرخ ان يكون افتراضيا . لكل سؤال منهج ولكل منهج سؤال .

الفصل الأول

نظرية الدولة الايجابية

سرى في هذا الفصل الاجوبة التي يقدمها الفلاسفة والمفكرون والباحثون على سؤال . ما هي الدولة؟

لا يجدر بنا ان نقول - هل للسؤال معنى؟ سحبل فقط ان مفكرين عديدين طرحوه منذ قرون واطهروا في معالجته نشاطاً يستحق الاعجاب . وعندما ندرس كتاباتهم نلاحظ ان السؤالي حول ماهية الدولة يدور في واقع الأمر حول هدفها . لذا ، لا يستقيم البحث الا اذا وصمنا الهدف داخل النطاق المحدد للدولة . اما اذا وصمناه مسبقاً خارجها ، فاما تصحح بالضرورة وسيلة في خدمة ما سواها . وعندئذ ، يجب التساؤل عن ماهية ذلك الكائن الخارج عن الدولة والذي يستعملها لتحقيق هدف يحدده هو . يعود البحث في الدولة ثابوها ، مندرجاً تحت بحث أعمق يستحق وحده جذب نظر الفيلسوف . وبالمطع تستحيل نظرية الدولة ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، في مثل هذا الاتجاه .

م نفع هذه العقيدة المسطمية البديهية اعلمية الكتاب اللس عالخوا الموضوع من وضع هدف الدولة خارجها فكانت النتيجة ان مسألة الدولة لم تدرس جدياً الا مع عدد قليل من المفكرين . إن التفكير في مشاكل الدولة شيء ، وتقديم نظرية في الدولة شيء ثاب ما اكثر من فكر ، وما اقل من نظر ، في الموضوع!

سداً بعرض مقالتيين كان لهما تأثير واسع في مجرى التاريخ الشري ، ولم تعط أية واحدة منهما للدولة استقلالاً كافياً لكي تهباً تربة فكرية لشأة نظرية الدولة ، بالمعنى

الدقيق للكلمة .

تقرر المقالة الأولى أن العاية المقصرة للبشر ليست من عالم المراتب وان الحياة الدنيا هي بمثابة تجربة يختارها المرء ليعرف قيمته وما يستحق من جراء في حياة أخرى محعونة عنه الآن وغير متناهية توجه الدعوة الى الوجدان العردي لكي يفصل عن قوايين الحياة الدنيا الخادعة العابرة وينتهي للحياة الآخرة ، حياة السعادة الأبدية هناك ادن هدف محدد وهناك مخاطب وعلى المخاطب ان يصنع دائماً ذلك الهدف نصب عييه في كل لحظة من حياته الأرضية . كل ما سوى المخاطب ، الذي هو الوجدان العردي ، وكل ما سوى الهدف ، الذي هو السعادة الابدية في عالم عيبي ، اما هو برون حادع فالظواهر الكونية مؤقتة عابرة ، وبالاخرى ، التظيمات الاجتماعية التي من صممها الدولة .

الدولة تنظيم اجتماعي ، فهي اصطلاحية . لا يمكن ان تتضمن قمة أعلى من قيمة الحياة الدنيا كلها . تتعلق القيمة بالوجدان العردي اد يتعه نحو العاية المقصرة له اذا كانت الدولة في خدمة العرد ، لكي يحقق عايته ، فهي مقبولة شرعية ، مع انها تنقى اصطلاحية وموقنة مثل جميع الكائنات . اذا هي تجاهلت الهدف الاسمي او عارضته ، اذا هي سمعت العرد من ان يلي الدعوة الموجهة الى وجدانه او صابقتها ، فهي مرفوضة لا شرعية ، سيئة ، وليدة الطبيعة الحيوانية في الاساس . قد تكون الدولة صالحة بالنظر الى متطلبات الحياة الحيوانية ، لكنها اذا تعامت عن الهدف الاسمي الذي يتطلب تنفيذ قانون معين ، فهي شر باطل . في كل الأحوال ، تنقى الدولة في مرتبة ثانوية ، لكن اذا قبلت ان تخدم العرد الذي يتهياً لتحقيق الهدف الاسمي ، فانها تكتسب قيمة مستعارة من عاية ما ورائية حينذاك ، تخضع لقانون سابق ، تقلل ان تخدم عاية لم تحددها هي ، تنهياً لتضمحل حيث يعود من واجبها ان تحرر العرد ليقوم بعمل اهم مما تطالبه هي به . من واجبها ان تسكمش اكثر ما يمكن وان توسع النطاق الذي لا يحتاج العرد اليها فيه . تبرر الدولة وجودها بانها تقوم بالماديات ، تخدم العرد ، لكن ليس من حقها ان تحجب عنه العاية التي يجيبى من اجل تحقيقها

من الواضح أن هذه المقالة لا تترك أي مجال معرفي تنشأ فيه نظرية خاصة

بالدولة توجد فيها طبعاً نظرة الى الدولة بحيث توضح موقع الدولة في الحياة الاجتماعية والشريعة والكومية. لكنها نظرة مستوحاة من افكار مسقة حول الغاية من حياة الانسان وحول واجبات الفرد تجاه تلك الغاية. تنشأ في هذه التربة الفكرية نظرية اخلاقية هي التي تحدد موقع الدولة بالنسبة لحياة الانسان كلها. وبالفعل، يقدم الاتجاه الذي نحن بصدد دأئنا الأخلاق على السياسة، جاعلاً من الدولة وسيلة في خدمتها. فيتكلم عنها في حاشية ملحقة بنظرية الاخلاق.

على مستوى اكثر تجريداً، فإن الشريعة، في هذه المقالة، هي مجموع القيم المتولدة عن الغاية العليا والتي يعمل الفرد على تحقيقها؛ الاخلاق هي مجموع طرائق السلوك التي تتجسد فيها تلك القيم. تخاطب الشريعة في آخر تحليل الفرد، والاخلاق هي اخلاق الفرد. عندئذ، لا معنى للكلام عن اخلاق الدولة: تخاطب الشريعة الدولة بصفتها وسيلة لتسليغ الدعوة الى الفرد. هناك تمييز دائم بين الفرد وبين الدولة، بين قانون الوجدان الفردي (القانون الجواني) وبين القانون الذي تصدره الدولة (القانون البرائي). ليس من الحتمي ان يتعارض القانونان باستمرار. قد يكون قانون الدولة خاصاً بالحياة الحيوانية في الانسان التي هي ضرورية لحياة الروح، وقد يكون فقط تذكيراً بقانون مصمم في الشريعة، ولن يكون آذاك تعارض. لكن يبقى التمييز بين القانونين قائماً بحيث لا ينفس ابداً بكلية الوجدان الفردي في الدولة.

نطاق الدولة هو باستمرار نطاق الحياة الحيوانية في الانسان. اذا رفضت ان تبرحه فهي شريرة؛ اذا تجاوزته اصححت شرعية اذ تستمير قيمة من الشرع ومن الاخلاق. القيمة، كل القيمة، في الاخلاق، اي في الوجدان الفردي، تخاطب الدعوة الوحيد. الدولة الفاصلة هي التي تربي الفرد على الاستغناء عنها وتوجهه لخدمة ما هو أسمى منها.

لقد تعددت في التاريخ اشكال هذه المقالة. من الرواقيين الى انصار القانون الطبيعي، من اعسطين الى فقهاء الاسلام (1).

1 - يقول دانت: «ان هدف النبل الاساسي هو تحقيق ما في البشر من قوة كامنة على تنمية الفكر». كتاب الملك، ص 4-5. ويقول ابن تيمية: «الاصل ان الله خلق الاموال، عالة على عبادته لأنه خلق الخلق بعبادته». السياسة الشرعية، ص 39.

تقرر المقالة الثانية ان غاية الانسان هي المعرفة والرفاهية والسعادة . ان الانسان وليد الطبيعة ، يصو الى سد حاجاته البدنية والعكرية المتنامية باستمرار . فيتجه الى الطبيعة التي تمده بالوسائل الضرورية لذلك . من أهم تلك الوسائل التعاون . ان قوة الانسان في الاساس قوة جماعية : اذا نظرنا اليها من زاوية الحاضر وجدناها تنشأ عن التعاون واذا نظرنا اليها من زاوية الماضي وجدناها مدخرة في العادات ، في الثقافة ، في اللغة . المجتمع اذن نظام طبيعي ضروري ، فهو بالتالي معقول متكامل متجاسس . لا توجد فيه تناقضات تلم تدخل قوة رادعة من الخارج . لنبق في نطاق الطبيعة ، فسنجد ان الفرد حير بطمعه ، يعمل ، ينتج ، يكتشف ، يتقدم . الطبيعة عبارة عن مجموعة قوانين متلازمة ، مكشوفة لفكر الانسان : اذا عاجلها بدون افكار مسقة ، وبالتالي باستعداد لقبول قوانينها كما هي ، كان في وسعه عدئد ان يكشف عنها ويستعيد منها لتحقيق اهدافه (المعرفة ، السعادة ، الرفاهية) وما الدولة الا ظاهرة من ظواهر الاجتماع الطبيعي . تولدت حسب قانون طبيعي ، حكمها اذن مدرج تحت حكم المجتمع العام . اذا بقيت خاضعة لقانون تولدها وظهورها كانت طبيعية ، اي معقولة⁽²⁾ . لذا ، لا يشأ تناقض بينها وبين المجتمع او بينها وبين المرد . اذا حصل تناقض فليسبب غير طبيعي ، ناتج عن خطأ اساني متعدد ، وفي تلك الحال تشأ الدولة الاستبدادية الظالمة . الدولة اما طبيعية وهي صالحة ، واما فاسدة لايها غير طبيعية .

ان الدولة الطبيعية تحدم المجتمع بقدر ما يخدم المجتمع المرد العاقل . تنظم التعاون ، تمهد طرق السعي ، تشجع الكسب وطلب العلم . المطلوب منها بالاساس الحفاظ على الأمن في الداحل والسلم في الخارج ، اي ردع العنف اللامعقول ، ما دام له أثر بين البشر⁽³⁾ . بقدر ما تنعدم الاساسية في سبيل العلم والرفاهية والسعادة ، بقدر ما تخف ضرورة اللجوء الى الدولة بشأن المحافظة على السلم ، فتتلاشى وسائل الدولة الرجعية والقمعية ، داخليا على الأقل في المرحلة الأولى . اما الدولة الفاسدة ، المناقضة للمجتمع ، المسية على العنف واستعداد الناس ،

2 - لا يمر هذا الاتجاه الفكري بين الطبيعي والمعقول هذا واضح في فلسفة روسو مثلا

3 - من المعلوم ان الشر ، او اللامعقول ، بشكل صوري يجه داحل هذه المقالة التي نسب بالتناقض المطلق

فليست سوى مؤامرة ضد الإنسانية لقد انتحتها تاريخياً عملية سطو قام بها البلاء (وليسوا في الاصل سوى قطاع الطرق) والكهان (وليسوا سوى معترين مرويين). احتلقوا حرافة الاسان الشرير، اسطورة العرد اللأجتاعي الذي يعصل الجهل على العلم ويسعد عندما يلحق الضرر بأحيه الاسان. هذه حرافة احتلقتها أقلية شريرة لتثبيت حكمها والدفاع عن امتيازاتها⁽⁴⁾. ان دولة السطو هذه، التي لا تخدم المجتمع، غير طبيعية ولا تستحق ان تكون موضوع بحث فلسفي ان الفلسفة العقلانية تهتم فقط بقضايا الدولة الخاصة لقوانين الطبيعة، التي هي قوانين العقل. لقد عثر في التاريخ عن هذه المقالة، كلياً أو جزئياً، السوفسطائيون، الطبيعيون الرومانيون، وبعض فلاسفة الاسلام كاحوان الصفا، وفلاسفة القرن الثامن عشر الأوروبي، وليبراليو القرن الماضي.

هاتان مقالتان متعارضتان تعارضا تاما، في الظاهر. براهما تتصارعان في الفلسفة البوذية، وداخل الفكر الاسلامي، وفي الفلسفة العربية الحديثة. يصل تعارضهما الى حد ان الكلمة الواحدة (عقل، طبيعة، اخلاق) تؤدي في كل واحدة منهما معنى معاكساً لما تعنيه في الأخرى. رغم كل هذا، يتحقق لدينا بعد النظر اتفاهما في الإشكالية⁽⁵⁾. كنتاجهما تنفي التناقض داخل العرد وداخل المجتمع وترى التناقض فقط بين العرد والمجتمع من جهة وبين الدولة من جهة ثانية. ان الدولة لا تمكس في أية واحدة من هاتين المقاتلين تعارض الشر والعصيلة في النفس او تباغضا بين المثات الاجتماعية الدولة الصالحة، الشرعية الطبيعية، متحانة مع العرد والمجتمع في كون لا يعرف التناقض التة. والدولة الفاسدة، اللاشرعية اللاطبيعية، تمثل الشر كله وتحتص كل الفئات الشريرة اللإنسانية

في المقاتلين معا، تتعارض الدولة العاسدة مع وجدان العرد الذي يصو الى مصيبة وتقتل اللاقيمة مقابل القيم المتجسدة في الاخلاق. لا تتقمص الدولة القيمة الا

4 - يقول فيخته «إلى اعلم أنكم ستذكرون لا محالة ان بي آدم أشرار وهذا ما لم اتوصل الى اقتنع نفسي به» . XVI، ص 147

5 - الإشكالية كيفية تصور اشكالات في منظومة فكرية معينة

إذا انغمست في المجتمع وخدمت اغراض الفرد العاقل . عندئذ تصبح دولة اخلاقية وتحتل مكانا ، ولو ثانويا ، في منظومة الحق والخير .

هذا هو الرأي الذي عبر عنه بجرارة ارنست كاسيرر في كتابه أسطورة الدولة⁽⁶⁾ . ينطلق من التمييز بين التفكير بالاسطورة والتفكير بالمنطق ، التمييز الذي شكل أكبر مكسب حاز عليه اليونان عندما ابدعوا الفلسفة العقلانية السقراطية . يتابع كاسيرر ، في مجرى التاريخ الغربي ، تطور التفكير بالمنطق في مسألة الدولة وتحرر الانسان التدريجي من قبضة الاسطورة . ثم يسجل عودة الفكر الاسطوري مع النهضة وتقويته في القرن التاسع عشر . التفكير بالمنطق في مسألة الدولة هو الاعتماد على العرد الحر والنظر الى الدولة ككيان اصطناعي ابدعه العرد ليبقى دائما في خدمته . يقول المؤلف : « الانسان حر بالمعنى الاخلاقي اذا كانت دوافع أفعاله متعلقة بما يرى ويعتقد انه واجبه الاخلاقي »⁽⁷⁾ . تجتمع في هذه الكلمة اخلاقية افلاطون والمسيح وروسو وكانط . يرى كاسيرر ان المسؤول عن احياء اسطورة الدولة هو ماكيافلي الذي واجه فكره بعض الصعوبات في القرن الثامن عشر قبل ان يكتسح الحقل السياسي عندما احتضنته هيجل واوضح مراميه المعقدة لقرائه الكثيرين . وكان فور هيجل وماكيافلي انتصاراً للاسطورة على المنطق بعد حسة وعشرين قرنا من الصراع المتواصل . يقول كاسيرر : « مع انهيار نظرية الحق الطبيعي زال آخر حاجز في وجه ماكيافلي »⁽⁸⁾ هذه هي خلاصة المؤلف الذي يرى ان الاعتماد على كانط يعني للفلسفة بكاملها . كل من يتعافل عن وجدان العرد يعطي للدولة اكثر مما تستحق ويبني حولها سياجا من الاساطير لا يمت الى العقل بصلة . ان الموقف هذا يسف من الاساس محاولة فصل الدولة عن العرد وتشييد نظرية الدولة خارج الاخلاق . تصبح في هذا السياق عبارة فلسفة الدولة متناقضة في ذاتها ، ان الفلسفة ، وهي بالتعريف التمكيز المنطقي ، تلحق الدولة بالاحلاق بعد ان توحد اهدافها مع اهداف المجتمع . اما فلسفة

6 - يمثل الكتاب ردة صيفة على تأليه الدولة في ألمانيا النازية . كُتبت في نفس المرحلة كتب تهدف الى نفس الغرض . يذكر منها : ليو سترووس ، القانون الطبيعي . كارل بوبر ، المجتمع المنضوح واعداؤه . جاك ماريتان ، الدولة والعرد

7 - IV ص 217

8 - ص 141

الدولة المرعومة فانها تلحق الدولة بالانسانية الحيوانية، بما هو سابق على العقل في الاساس. فتصبح الدولة مادة ملائمة للفكر الاسطوري. الفلسفة الحقيقية (يعني بها كاسيرر الكائناتية وما سبقها في مسحاها) تبحث في الدولة العقلية (الشرعية عند الاتجاه الماورائي، السعمية في الاتجاه الطبيعي) وهذه الدولة محدودة بالاخلاق، منوطة بالفرد.

هذا موقف منطقي تماما: اذا انطلقنا من وجدان واخلاق الفرد، لا نستطيع بحال ان نبرك موضوعية الدولة. لا بد لنا من النظر اليها كنظام تابع لغيره، مؤقت، محكوم عليه بالانقراض. لا مصاص من الحكم على الدولة، التي تدعي لنفسها اكثر من ذلك، بأنها شر واسطورة، اي لا مصاص من الانصراف عنها وعدم الاهتمام بها. هل هناك احتمال آخر؟ نعم، اذا قلنا المباديء رأسا على عقب.

بالفعل، اذا لم يقتنع بكلام كاسيرر وصممنا على ان للدولة وجودا موضوعيا، ليس امامنا سوى قلب المعادلة: سلب القيمة، كل القيمة، من الوجدان ووضعها في الدولة لتجعل منها أصل، وعاء، كل القيم. حينذاك ندخل حيز الاسطورة في نظر كاسيرر. لكن نقده نقد اخلاقي اد يحكم على النظرية بنتائجها الوخيمة. لم يتعرض الى منطق الدولة لانه يراه غير منطقي. وهذا غير كاف.

من الواضح ان الموقف السابق ينمي أهمية الدولة في حياة البشر. يكفي ان نرفض هذه السلبية لكي نستنتج ان المسألة لم تقس في جوهرها. يكفي ان نقول ان البحث عن هدف الدولة خارج نطاقها لا يهي بالمطلوب لكي يضطر الى الانطلاق من الدولة كواقع أولي مرام لكل ظاهرة انسانية. عندئذ، لا يحق لنا ان نركب الكيان السياسي بدءا بافراد احرار مستقلين، أو ان نصع في البداية أمرا يقضي بتجسيد نموذج مسبق. حتى ولو قام الدليل القاطع على اجتماع افراد في وقت محدد ومكان معين لتأسيس دولة، او على صدور أمر يروود الناس بالمعلومات الضرورية لانشاء كيان سياسي، لما كان لهذه المعطيات التاريخية أدنى تأثير على الكيفية التي يجب ان تطرح بها قضية الدولة في ذاتها.

اذا قلنا: الدولة ظاهرة اجتماعية أساسية نريد ان نعرف مغزاها دون اخصاها

لما سواها ، تكون قد وقصا على أرضية الواقعية المطلوبة في كل بحث علمي . نرفض ان نصور الفرد خارج الدولة نرفض ان نغير بين الدولة والمجتمع . الفرد معطى داخل المجتمع ، المجتمع معطى ، ومن ضمن تشكيلاته الدولة . واد نرفض التمييز مسديا لا نسمي التجربة المنهجية اي ما يفعله الفكر الانساني تلقائيا عندما يتعرض لكل ظاهرة اجتماعية على حدة . إنما تؤكد أن التمييز من عمل الفكر وليس من مكونات الأشياء . لا بد من الفصل والتمييز للفهم والادراك ، للعرض والتفسير ، لكن لا يجب أن يجعل منه حقيقة كيانية نبرر بها تغييرات أخرى

لنصن كلمة دولة معنى السلطة العامة ، سنرى توارثها متلازمة مع المجتمع وحتى مع الفرد . اما بمجرد أحدا الدولة مأخذ الجد ، نأقن عنها صفة الاصطناعية ، ننحى بالضرورة معنى يستلزم قاعدتين منهجيتين : الاولى ، رفض الأوليات ، والثانية ، رفض التمييز كحقيقة ملموسة . ماذا يعني التعريف المشهور الانسان حيوان سياسي بطبعه ، ادالم يعن ان الانسان لا يسبق الانسان ؟ ما يسبق الانسان هو الحيوان . لذا ، عندما نتكلم عن حالة طبيعية سابقة على حالة المجتمع نتكلم عن حالة حيوانية ، وعندما نتصور فردا خارج الدولة نتصور فردا غير انساني : حيوان او ملك .

صحيح ان المؤلفين السياسيين ، في كل زمان ومكان ، تعرضوا باسهاب أو باختصار الى ظروف نشأة الدولة واستعملوا مفهوم الفرد قبل وبعد ذلك الحدث العظيم هذه مواضع تقليدية لم يملت منها حتى أئمة الواقعية مثل ارسطو ، وماكيافلي وابن خلدون . لكن قراءة متعمقة تكشف لنا ان هؤلاء المفكرين بالذات كتبوا بكيفية تقليدية حول تلك المواضع التقليدية وكأنها اجسدية عما جاءوا به من جديد مديع هناك قاعدة عامة تقريبا ، هي ان كل معكر سياسي بقدر ما يتعلق بالواقعية ، بقدر ما يتخلص بسرعة من أوليات المجتمع ، من تأسيس الدولة ، من مفهوم الفرد الحر المستقل . وهكذا ، التفكير بالفرد هو تمكير بكائن لا وجود له ، تفكير يصلح لمواضيع شتى سوى موضوع الدولة .

قلنا ان المقاتلين ، اللتين عمم قواعدهما المنطقية كاسيرر ، لا تعترفان الا بالتناقض الخارجي . بين الدولة من جهة ، وبين المجتمع والفرد من جهة ثانية . بالمقابل ، ان نقد المقاتلين معا ، الذي يكون أرضية نظرية الدولة ، يرفض ان يكون التناقض خارجيا فقط ، ويهترص وجود تناقض داخل الفرد ، وداخل المجتمع ، وداخل

الدولة قد تحدث ظروف تاريخية يتعارض فيها فرد (فيلسوف ، بي ، متصوف) مع الدولة ، او يتعارض فيها المجتمع مع الدولة (الانقلابات والثورات) ، لكن تلك الاحداث تحدثنا عن شكل من اشكال الدولة ولا تمس المفهوم كمفهوم . هذا افلاطون ، تلميذ سقراط ، يخطط لدولة فاصلة يترأسها فيلسوف حكم ، لأنه كان يرى أن الدولة التي حكمت على استناده ليست الدولة في ذاتها بل الدولة الاثينية العاسدة . وهذه الثورات ، تقضي كل واحدة منها على شكل من الدولة لتُحلّفه في الحال بشكل آخر .

ان التناقض الدائم هو بين العvisلة والرديلة ، بين الخير والشر ، بين العقل والجسم ، بين الشهوة والتعقل ، بين المصلحة والقيمة . يوحد التناقض في الفرد ، وفي المجتمع ، وفي الدولة ؛ يوجد في كل ظاهرة يبرها مؤقتا العقل بين ظواهر الكائن الشرى الواحد الفرد الصالح لا يحتاج الى مجمع او الى دولة ، لكنه اقتراض لا وجود له في عالم الملموسات . المجتمع الكامل لا يحتاج الى دولة ، لكنه يستلزم الفرد الصالح الذي لا وجود له في الواقع . ليست الدولة الشريرة انعكاسا لميول افراد أشرار ، بل انعكاس ، ان صح التعبير ، للتناقض بين العvisلة والرديلة ، بين الانسان والحيوان ، التناقض الموحود في كل فرد . ولا سبيل لنقول ان الدولة تفسد الفرد الطيب بطبعه ، اد يقتضي ذلك القول ان الشر قد تجاوزوا حد الشرية . ان دولة معينة قد تشخص الشر وتفسد الافراد ، لكن الدولة في ذاتها تجسد ما في الشر من خير وشر ، من عقل وعريرة

من يتكلم عن التربية ، التي تجمع من الانسان الحيواني اسبابا اسابيا ، او التي تفتح عين الفرد على العاية التي من اجلها يعيش ، يتكلم حتما عن الدولة . كل مربى لا بد له من مربى والدولة هي مربية المربين . العقل اكتساب لدى الطفل ولدى الرجل الراشد ؛ القيمة العليا ، مهما كان مصدرها ، تلفر ؛ التلقين يرتكر على العهود ؛ العهود ينتهي في آخر التحليل بالدولة . هكذا ، نجد كل الانبياء والرسل والمصلحين يدخلون ، بعد حين يطول أو يقصر ، هم انفسهم او بالبيان ، خير الدولة . لس هناك معارضة بين الدولة والمصلح ، بل بين دولتين ، الاولى مستقرة والثانية مستحدة - حسب تعبير ابن خلدون .

ها يظهر وجه النقص في المقاتلين اللتين لخصهما كاسير . كلتاها تطيل الكلام عن التربية ، فتعارض تربية المصلح ، التي ترفع الانسان من اسفل الى اعلى ، بعهد

دولة الشر، التي ترغب الإنسان على البقاء في وضع الحيوانية. لكن، كلتاها تسمى ان التربية تعني فقط الاستعداد لبدال دولة بدولة. يعني هذا ان المقاتلين معاً لم تدركا مفهوم الدولة واعا بقيتا في مستوى الاشكال الظاهرة.

وصلنا الى هذه النتيجة عن طريق تحليل مفهوم التربية. يمكن ان نصل اليها عن طريق مفهوم المجتمع. يقال: القوة في التعاون، وتوضع هذه القولة في بدء تكون المجتمع. لكن، كيف يتصور وصول جميع الافراد دفعة واحدة الى نفس النتيجة. اذا تمثلنا ما قبل الاجتماع، تمثلنا بالضرورة قبا متصاربة (طموح وقناعة، عمل وسطو، علم وجهل...) من المستبعد ان يستجيب افراد مستقلون بعضهم عن بعض استجابات متوافقة. لا بد من اعتبار الصدفة، الواقعة غير المنتظرة، الالهام السماوي أو الكشف العقلي. على هذا المستوى، كل احتمال وارد، لكن الضروري هو تحقيق ارادة جماعية، لأن العنارة (القوة في التعاون) تستدعي تلك الارادة. يكفي أن نقبل المعادلة التالية (الدولة تساوي ارادة الجماعة)، لكي نسعي هائيا عن التبريرات، مهما كان نوعها ونقول يبدأ التفكير في الدولة عندما نمكر في مقتنيات الارادة الجماعية. ما يسبق هذه المعادلة، انا هو تهديد وليس من صلب الموضوع ان المقاتلين المذكورين تقعان بالصط على عترة فكرة الدولة، دون التطرق اليها بحدٍ وحرم.

ما هي فكرة الدولة، خارج هاتين المقاتلتين؟ او ما هي اسطورة الدولة حسب تعبير كاسيرر المنعلق بأهداب توما الاكويبي وكانط؟ نوجه، للاجابة على السؤال، الى هيميل لأسباب، منها انه يلخص اقوال افلاطون وماكيافلي ويصد اقوال اعسطين، روسو وكانط. عنده تتوحد كل الجداول القديمة، ومنه تنعرج المذاهب المصرية هو نقطة الوصل بين الفلسفة الكلاسية والفلسفة المصرية. كيف الاستعناء عنه ونحن نحاول تحليل مفهوم الدولة؟

يرفض هيميل ان ينطلق من تعارض الوجدان والدولة كحقيقة دائمة. يقول في معرض الكلام عن علاقة الكنيسة بالدولة: ولقد كانت بالفعل فترات تاريخية ودول همجية، استقلت فيها الكنيسة بجميع الشاطء العسكري المتقدم، سيما كانت الدولة خاضعة لعنف والظلم والشهوة. كان حينذاك التناقض المذكور اساس

الواقع . الا ان وضعاً كهذا بهم التاريخ . أن نأخذه ومحل منه بمودجا يوافق العقل ، فنكون قد سلكنا طريقة عشوائية سطحية . (9) التاريخ شيء ، والفلسفة التي تبحث في الحقيقة العقلية ، شيء ثانٍ . يحدثنا التاريخ في فترات معينة عن تناقض بين قانون القلب وقانون الدولة ، بين الوعي الذاتي والقاعدة القانونية الخارجية ، بين القيمة المركزة في الوجدان وبين العنف (اللاقيمة) المحسد في الدولة . اما الفلسفة التي تهدف الى كشف معنى الدولة - في - ذاتها ، لا عن الدولة العنصرية ، لا عن محاسن هذا الشكل ومساويء داك ، فلا بد لها أن توحّد نطاقاى الاحلاق والدولة . هذه الطريقة وحدها ، تصل الى الواقعية الحققة التي تتطابق فيها التظاهرة والمفكرة ، وتذكر الدولة كدولة ، دولة الانسان الاساسي ، لا الانسان الحيواني او الانسان الالهى .

من يظن ان حقيقة النص ، او حقيقة الفلسفة ، تسبو على حقيقة الدولة خاطيء ، لأنه يرى الأمور بمنظار الاعمال وهو منظار تجريبيى تسطيحي . ولو كان تعمق في الأمور ورآها بمنظار العقل الشمولى لأدرك أن مفهوم النص هو مفهوم الفلسفة ، مصوّراً ممثلاً ، وان مفهوم الفلسفة هو مفهوم الدولة ، ملخصاً مجرداً ، واحيرا ان مصمون التاريخ محسد في الدولة التناقض موجود وضروري ، لكنه يعبر عن نقص . هو المحرك دون ان يكون العاية ، لا بد أن يتجاوز ذاته باستمرار الى تناقض أعلى حتى المحلل كل التناقضات في الروح او المطلق

يعترف همل بتناقض مؤقت بين الدولة والفرد ، لكنه يسمي ديومته من هنا تأتي أحكامه مردوجة في مواطن مختلفة مثلا ، يقول ان كل دولة تجهل حرية الوجدان هي دولة ناقصة . فيرى الدولة المسيحية ، حيث تناقض الكنيسة والسلطة الديبوية ، اكمل من الآسيوية والاعريقية ، يسما الدولة الحديثة اكمل من المسيحية لأنها تجمع في ذاتها الوحدة والاردواجية . كذلك ، يقرر أنه من واجب الدولة الحديثة التي تمثل الاحلاق ان تتعلب بالقوة على الروات والاهواء ، لكنه يقرر أيضا ان كل دولة لا تعرف الزوات الفردية غير مكتملة اد ما ترال في مرحلة الموضوع الموحد غير المتمير ، أي مرحلة التاريخ القديم

9 - XXI ، المقطع 270 ، من 206 في الترجمة لفرسية . سأعطى مايلي رقم المقطع المزمور ايه ب م ورقم الصفحة في الترجمة الفرنسية يمكن هكذا مقارنتها مع لترجه بربيه او لاعبرية

لنرى مقطعين في هذا الصدد . الاول : « نجد في الاستمداد الشرقي وحدة الكنيسة والدولة ، تلك الوحدة التي طالما رعب فيها الناس ، ولا نجد فيه دولة ، اد لا يتجسد في القانون ، ككيفية واعية ، ما يتناسب مع الروح من اخلاقية حرة وتطور عصوي خاص بها لكي تتحقق الدولة كواقع اخلاقي يجسد الروح بوعي تام ، لا بد من أن تتميز عن السلطة وعن الاعتقاد . وهذا التمييز لا يحدث الا بعد ان ينقسم الهيكل الديني على نفسه » (10) الثاني . « يقدم لنا افلاطون في كتابه الجمهورية الاخلاق الجوهرية في جمالها السامي وحقيقتها المثل ، لكنه يحقق حيث لا يتسى مبدأ خصوصية الذات المستقلة ، ذلك المبدأ الذي كان قد تسلل في رمنه داخل الاخلاقية الاعريقية » (11) الدولة التي تجهل الذات ناقصة ، وكذلك الدولة التي تتجسد عند تناقصها مع الذات . « ما الدولة الكاملة ، المعقولة ، فهي التي تعترف بحرية الذات وتعمل على عمس الذات في المبدأ العام ، التي تترك الفرد حراً يفعل ما يريد في الوقت الذي يطبق فيه تلقائياً القانون العام .

يقول همل في هذا المقام « ان حق خصوصية الذات في ان تكون راضية ، عبارة أخرى ، حق الذات في الحرية ، يشكك نقطة التحول بين التاريخيين القديم والحديث . » (12) « يمكن ان نعتبر ان الدولة العامة ترداد كمالاتها كان ما يترك لمبادرة الفرد ، لكي يعمل فيه حسب رأيه الخاص ، اقل اهمية مما يسحر جماعياً . » (13) « ان مبدأ الدول الحديثة يتضمن قوة عميقة تجعله قادراً على ترك الذات تحقق الى اقصى مدى خصوصية نفسها المستقلة ، وفي نفس الوقت على ردها الى الوحدة الجوهرية لصياح وحدة مبدأ الدولة » (14) نرى ان همل يستعمل المعطيات التاريخية ، لكن كتجسيديات لمراحل الفكرة والعقل يأخذ مجموع التاريخ كتحقيق للروح ، ولا يأخذ بدا مرحلة واحدة لتعب عندها ويسمى بها مودحاً يحتدى به دور تعديل .

10 - م . 270 ، ص 209

11 - م . 185 ، ص 154

12 - م . 124 ، ص 109

13 - م . 240 ، ص 183

14 - م . 260 ، ص 195

يعترف هيجل بالتناقض الذي ألح عليه كاسيرر . بيد أنه يعتبره مؤشراً على نقص الدولة وعدم اكتمالها لا يقول . الدولة ناقصة في ذاتها لأنها تناقض باستمرار الفرد ، والوجدان ، والاخلاق بل يقول : الدولة التي تحمل في طياتها ذلك التناقض ناقصة ولا تستحق ان تسمى دولة بالمعنى الدقيق . الكيان السياسي الذي يستحق ان يسمى دولة ، بمعنى الكلمة عند الفيلسوف لا عند المؤرخ ، هو الذي يحتمل التساقص ويتجاوز ، بل يجعل منه وسيلة للحفاظ على الوحدة

كان هذا رد هيجل على أولى المقالتين المذكورتين في بداية هذا الفصل ونرى الآن رده على الثانية⁽¹⁵⁾ .

هل يمكن ان نعلم ماهية الدولة ونحن نمكر مفهوم المصلحة؟ يجب على الدولة ، حسب المقالة الثانية ، ان تكون في خدمة المجتمع الذي شيد لرعاية مصلحة الفرد الرخاء ، السعادة ، الامن ، الحرية قد عبر فيحته في بداية نشاطه الصكري عن هذا الاتجاه الماويء للدولة ، معتمدا على تحليلات روسو وكانط . يقول مثلاً : « هل طلست الدولة موافقة اي واحد منا ، كما كان واجبا عليها؟ اذن ، لسا مقيس باي قانون سوى قانون الاخلاق »⁽¹⁶⁾ يخطط مجال الوجدان وهو الاوسع ، وداحله مجال القانون الطبيعي ثم مجال التعاقدات (الاقتصاد) واخيرا مجال التعاقد السياسي . فيحسن الدولة في السطاق الأخير ويعتبر كل تجاوز من جانبها خرقاً لحقوق الفرد ، السابقة على المجتمع⁽¹⁷⁾ ويربط مفهوم الدولة بمجال ضيق خاضع لمسطق المصلحة .

يعد هيجل هذا المسطق باللجوء الى مفهوم التصحية . لو كانت المصلحة هي بالفعل اساس الدولة لكان من التساقص الصارح ان تطالب هذه الفرد بتصحية حياته في سبيلها « حينما تطالب الفرد بالتصحية ، انه لحساب خاطيء ان يعتبر الدولة شركة مدنية تحصر عايتها في صان حياة وملكية الافراد ، لان الامن لا يدرك باتلاف ما يجب تأميه . »⁽¹⁸⁾

15 - يرد هيجل بالصبط عن من يقول الاخلاق فوق الدولة مثل ورثة أعطين وكانط ومخنة وعن من يقول المجتمع هو الدولة مثل روسو والاقتصاديين

16 - XVI ، ص 110

17 - ن . م ، ص 149

18 - XXI ، م 324 ، ص 248

ليست الدولة - ي - ذاتها مسية على مصلحة الفرد، وليس هدفها الدفاع عن المجتمع المدني⁽¹⁹⁾. بيد أنها لا تعادي تلك المصلحة، أنها تختص منظمات مكلفة بالسهر عليها. ما هي علاقة الأولى بالثانية؟ يقول هيجل: «تمثل الدولة، بالنسبة للأسرة وللمجتمع المدني، ضرورة خارجية وقوة متعالية، تتكيف قوانينهما ومصالحهما مع طبيعتها، لكن، في نفس الوقت، تمثل غاية الاثنين معا. تكمن قوتها في وحدة الغاية العامة مع المصالح الخاصة، وتمرر تلك الوحدة هو أن الأسرة والمجتمع يتحملان، إزاء الدولة، واجبات بقدر ما يتمتعان بحقوق»⁽²⁰⁾ يلج هيجل على أن هذه الموافقة ضرورية: إذا انفصلت دائرة المصالح الخاصة عن الغاية العامة أهارت الدولة القائمة لأنها لم تعد تطابق مفهومها⁽²¹⁾. من هذا الترابط العنصري يصل إلى معنى الحرية الحقيقي⁽²²⁾. يقول هيجل: «مبدأ علم السياسة هو أن الحرية متيسرة فقط حيث يتمتع الشعب بوحدة قانونية داخل دولة»⁽²³⁾ تمشيا مع نفس المطلق، يرفض الفكرة الطائشة القائلة أنه يمكن تخطيط دستور لمجتمع ما، تلك الفكرة التي ادعتها الثورتان الأمريكية والعربية الدستورية المكتوب، عندما يسمح، لا يعبر شيئا من الدستور الحقيقي، الموجود قبله، والذي يبقى يعمل باستمرار تحت عطاءه. «عندما هم باعطاء دستور لشعب ما، حتى لو فرصا أن مضمونه معقول، أساء في الواقع جعل العصر الذي يكسب الدستور فعاليته ويجعل منه أكثر من صورة كل شعب يملك دائما الدستور الموافق له المتلائم مع ظروفه»⁽²⁴⁾

ما هي الدولة عند هيجل؟ من خلال عرصا لنقاط جريئة مستطیع الآن أن ندرك ماذا يعني (هيجل) بالكلمة. لقد فكر هيجل، قبل أن يكتب في شيوخه فلسفة القانون، في شؤون ألمانيا، مقابلا أحوالها بأحوال فرنسا وإنجلترا فاستخلص

19 - يعني جميع المدى في اصطلاح هيجل، وعبره من فلاسفة القرن الماضي، دائرة الحياة المادية والاقتصاد، أو دائرة

المعروف العامة التي تهم الحريات والمصالح

20 - XXI، 196 ص 261

21 - انظر ص 244

22 - انظر البحث حول مفهوم الحرية، ص 62-63 -

23 - XX، ص 13

24 - XXI، p. 274، ص 215

من المقاربة ان الاولى لا تستحق ان تسمى دولة . انها مجتمع ، مجموعة انسانية ، كيان غير مكتمل ، وليست دولة عقلية . لن يرصى ابدا المؤرخون وعلماء الاجتماع على مثل هذا الحكم ، لكن يجب ان نفهمه على وجهه لكي ندرك لماذا يعني الفيلسوف بكلمة دولة . لا يعني بها شكلا من اشكال النظام ، تنظيما بين التنظيمات الاجتماعية . بالاساس ، يعني بها مفهوما منطقيا يركب من خلاصة التاريخ ككل ، دون الاكتفاء بسط واحد من انماط التجمعات السياسية الموجودة في الوقائع . نقرأ في بداية كتاب دستور المانيا : « لا تستحق مجموعة اسابية ان تسمى دولة الا اذا كانت متحدة لاجل الدفاع الجماعي عن كل ممتلكاتها . » (25) هذا تعريف قانوني - تاريخي . لم تكن الامبراطورية الجرمانية متحدة للدفاع عن حدودها ، لم تكن اذن في مرتبة واحدة مع فرنسا او إنجلترا ولا حتى مع روسيا . من هذه النقطة انطلق تفكير هيجل اذا لم تكن المانيا دولة ، واذا كانت فرنسا دولة ، ما هي الدولة اذن ؟ سيتطلب البحث سوات ، مدة تكوين المذهب الهيجلي ، وسيستلزم الاطلاع على القانون ، والتاريخ ، والاقتصاد ، والسياسة ، ستصبح لفيلسوفها انه لن يدرك ابدا مفهوم الدولة اذا هو اساق وراء البحث عن الدولة الفعلي ، اذا ابتعد عن القائم الموجود ملتجئا الى تصورات خيالية . كان قائداه الى سبيل الواقعية مونتسكيو وماكياڤلي يقول : « كل دولة ، مهما قلنا بفسادها حسب مبادئنا ، مهما وجدنا فيها بالفعل من عيب ، خاصة عندما تكون من جملة الدول المتطورة المعاصرة ، فلها تحمل في ذاتها العناصر اللازمة لقيامها » (26) هذا المعنى الواقعي سيوصل هيجل في آخر المطاف الى التعريف التالي : « الدولة هي الفكرة الاخلاقية الموضوعية اد تتحقق ، هي الروح الاخلاقية بصفتها ارادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها ، تعرف ذاتها وتفكر بذاتها وتتحز ما تعرف لانها تعرفه . » (27)

تعريف معقد بالغ التحريد . بيد ان تعقيداته تأتي (عكس ما يعتقد في الغالب) من إلتصاقه بالواقع . التعريف المجرد هو السهل السيط . في ضوء التحليلات الجبرئية

25 . XX ، ص 39

26 . XXXIX ، ص 29

27 . XXI ، م 257 ، ص 190

السابقة، المتعلقة بالوجدان والتضحية والحرية والدستور، يمكن ان نضع تحت كل كلمة المعنى الذي قصد اليه هيجل.

اولا، لا يطبق التعريف على هذه الدولة او تلك، لا اثناء التكوين ولا اثناء التطور والانهيار. اما يطبق على مفهوم الدولة عبر التاريخ، من البداية الى النهاية، كما يتلخص في ذهن الفيلسوف. قد لا تندم الوقائع بشكل مطابق للمفهوم، لا في الماضي ولا في الحاضر، رغم هذا يحق لنا ان نتكلم عن المفهوم. ثانيا، يجعل التعريف في ذاته شروط تحقيقه، ما لم يوجد عند أعظمين، او روسو او كانط. أخيرا، لا يمكن ان نهم، في منظور هيجل، شيئا عن حياة الدولة القائمة ما لم نرتفع الى مستوى التجريد. لا يستقيم كلام المؤرخ والاجتماعي والقانوني، لا يكون معقولا، الا اذا اسرح تحت التعريف الفلسفي.

في التعريف تتلخص نظرية الدولة. لقد نوهنا مرارا، أنها ليست تصورا للدولة المفضل، اما هي البحث في معادلة الدولة المعقولة لمقتضيات مفهومها. بالضرورة، النظرية تحليلية استنباطية، ليست ابدا استنتاجية استقرائية، انها مبنية على التحريد، لا على الوقائع.

يرى هيجل ان النظرية التي يعرضها ليست خاصة به واما هي النظرية الوحيدة الممكنة عقلا، من يرفضها يرفض أخذ الدولة بجد، من يعكر جدوا بالدولة يصل اليها حتما. السؤال المطروح منذ القرن الماضي الى اليوم هو: هل هي عقلية علمية أم هي حرافية اسطورية؟ وهكذا، نرجع الى مقالة كاسير. سنلخص معه مواقف أعداء الدولة - في - ذاتها

ان هيجل يتكلم عن الدولة حسب مقتضيات مفهومها، لا عن اية دولة قائمة. هل هذا التمييز ممكن في حياتنا السياسية؟ من يعرق تلقائيا بين الدولة القائمة والدولة - في - ذاتها؟ عن كل دولة قيم يقول لا محالة: دولتي هي الدولة - في - ذاتها لقد قيل ان هيجل ظن ان نظريته تحققت في النظام البروسي، هذا ادعاء واضح السطو لكل من قرأ بامعان فلسفة القانون. لكن، من غير المستبعد ان يكون بعض تلاميذ هيجل قد اعتسقوا هذا الرأي، عن اقتناع او تلقا لأولى الأمر. وما لا شك فيه ان

المسؤولين البروسيين لم يهتموا بهيكل الا من زاوية نقده لمبادئ الثورة العرسية ، مبادئ الليبرالية والديمقراطية . لمعرض وجود شخص يميز بين الدولة القائمة الماقصة اللامعقولة وبين الدولة حسب المفهوم . فيثور ضد الواقع ويقضي عليه . يصل الى الحكم ويقوم بالاصلاحات الضرورية . هل يظن ان الدولة الجديدة تمثل فقط شكلا آخر من الدولة الماقصة ؟ لا . سيعتقد اعتقادا راسخا انها تجسيد للمفهوم العقلاني . هذا ما اعتقده كل الثوريين الماجحين ، ابتداء من رعماء الثورة العرسية . ثم ان كل دولة قائمة - التي يقول عنها هيكل انها تتضمن بالضرورة شيئا من الحقيقة اذا كانت متطورة عصرية - تدافع عن شرعيتها ، تعتبر ذاتها جوهرية وكل ما عداها اهواء ذاتية . لقد خول هيكل للدولة العقلانية حق القضاء بالقوة على الثروات الفردية كل دولة قائمة تفعل ذلك : تربي الماشئة حسب آرائها ، توحد التنظيمات الجبرئية حتى ترجح كفة الواجبات على كفة الحقوق . فتدعي انها تجسد الروح القومي او حقيقة الجنس .

يسوه هيكل دائما في تحليلاته بالعقل ، الشمولي لا التحريثي ، العمي لا التحريدي لكن ، يقينا ، ليس المعني به عقل الفرد الذي من طبعه ان يكون تجزئيا تجريديا . اذا قلنا ان هذا هو وحده ما يمكن لنا كشر ان نتكلم عنه بصق وأمانة وواقعية ، عندئذ كان ما يقوله هيكل صس غير المعقول انسابيا ، صس الاسطورة التي قد تكون حقيقية وقد لا تكون ، لكنها على كل حال غير نابعة من فكر الانسان بل موحاة اليه من الخارج . يصل هكذا الى موقف كاسط : هناك حقيقة لذاتها لا نعرفها بوسائلنا وحقيقة لنا وحدها قابلة للادراك . إذن ، لا أحد يستطيع أن يدعي معرفة الدولة - في - ذاتها . تبقى الدولة لنا ، التي ندركها انطلاقا من وجداننا ومصالحنا . لا يسعنا ، اذا حكمنا بالنتائج ، الا ان نرخص نظرية الدولة المطلقة ونرجع الى اخلاقية كاسط ، اخلاقية الوجدان الفردي . لا يمكن ان تبس نظرية عقلية ، بمعنى عقلية انسابية ، في مسألة الدولة الا على أساس الفرد . لذا ، يجب مراجعة كل ما كتب حول الدولة . والمراجعة لا تمس هيكل وحده ، بل جميع الذين هياؤا له الجو من قريب او من بعيد : الذين جعلوا الاخلاق ضمن الدولة ، الذين طالبوا بتوحيد السلطتين المدنية والروحية ، الذين وضعوا المجتمع ، والجنس ، والطبقة ، فوق الفرد ، الذين انطلقوا من عقل متعال . . يجب نقد اجراء كبيرة من مذاهب افلاطون

ومسيحية العهد الوسيط وسبيسوزا وروسو وفيحته وغيرهم من اشتهروا بانهم شاركوا
بقسط وافر في تطور الفكر السياسي العام . هكذا ، تقترب خطوة خطوة من موقف ،
فوضوي بالمعنى الاصلي ، ينفي ضرورة الدولة ويطالب بالغلاها ، لأن منطقته هو
بالتالي : التفكير بالدولة يقوي الدولة التي تعادي باستمرار الوجدان والحرية .

كان هذا موقف المفكرين ذوي التربة الليبرالية او الديمقراطية ، مثل كاسيرر ، ليو
شترابس ، كارل بوبر ، جاك ماريان . . نلاحظ ان هؤلاء ليسوا فلاسفة بالمعنى
الدقيق . لقد تخصصوا في تاريخ الدهيات والابستمولوجيا وعلم الكلام . . اذا التفتنا
الى فيلسوف محترف ، مثل اريك فيل ، وجدناه يحكم على محاولة هيجل بحكم مختلف .

يقبل فيل نداهة المنهج الهيغلي في الاستنساخ ويصرح ببساطة ليست اقوال
هيجل اسطورة ، اي تعبيرا تصوريا لاغراض الدولة القائمة ، بل هي نظرية علمية
حول الدولة كما هي الآن وكما ستكون باستمرار ، ما دامت ضرورة للسان . إن
الانتقادات التي يعرضها اعداء الدولة صحيحة ، لكن الدولة هي هي ، أحببناها أم
كرهناها ، النتائج المقيمة والهيمنة التي ستخرجها من النظرية تجعلنا نحقد على الواقع ،
لكنها لا تمكننا من محو ذلك الواقع . نتصاق من الدولة ، لكن لكي نفهمها علينا ان
نراها كما هي ، بوصفها المعطى الاساسي السياسي . يصرح فيل : « إن نظرية هيجل في
الدولة صحيحة لأنها تحلل بكيفية صحيحة الدولة القائمة في عصره وفي عصرنا » (28)
ويعلق : « يمكن تجاوزها ، ولا يمكن بتاتا تعييدها . » (29)

كيف التجاور ؟ يقدم فيل فكرة قد لا يوافق عليها جل الهيغليين اذ يحاول من
حلالها ان يصلح هيجل ، في آن ، مع كانط وماركس . وهذه الارادة التوفيقية المسقة
ربما هي التي تسببت في تأويل بعض المقاطع (30) تأويلا بعيداً . يقول بأن الدولة كشكل
تنظيمي محكوم عليها بالتجاور داخل الجدل التاريخي ذاته . اولاً ، عن طريق
الحرب . لأن الدولة المستقلة ، بالنسبة للمجتمع العام ، كالمرد بالنسبة للأفراد الآخرين

28 - XXXIX من 71

29 - ن ، م ، 10

30 - مشكل المعلقين على هيجل هو ان صفة القانون عبارة عن ملحوظات سجلها الطلبة اثناء الدرس هناك تعليقات
وشرح مطولة قد يتردد القارئ في سببها هيجل

قل الاجتماع . والجبل الذي دفع الى الاجتماع بعد ان أعيا الأفراد التقاتل المستمر ، هو نفسه الذي سيتسبب في ابداع منتظم دولي عالمي بعد ان تسأم المجتمعات المستقلة من الحروب الطاحنة المتوالية . يتبنى هيجل ، في هذا التأويل ، موقف كاسط على مستوى الدولة المستقلة بعد ان نعاء على مستوى الفرد : « ليست الدولة المستقلة اكثر عقلانية من الفرد الذي يعيش في نطاق القانون الصوري ويفكر بقواعد الاخلاقية المجردة . » (31) ثانيا ، تتجاوز الدولة بسبب جدلها الداخلي . فلا تمثل الدولة العاقلة ، في رأي هيجل ، المطلق الهيجلي . المطلق الذي يسمو عليها هو الروح . والروح لا يتحقق الا في دولة كاملة الاسابية ، لا تعرف التناقض ، وبالتالي لا يوجد فيها دهماء . يسرد المقطع التالي : « اذا انحط قسم كبير من السكان دون الحد الأدنى ، الذي يبدو ضروريا بالسداهة لجميع اعضاء المجتمع ، اذا فقد ذلك القسم شعوره بالحق ، بالشرعية ، بالاعتزاز بشمرات كسبه ونشاطه ، حينذاك تتكون طبقة الدهماء . ويظهرها سهل على قلة من السكان ان يكسوا اموالا باهظة . » (32) هكذا ، تتطابق في تأويل هيجل الدولة الكاملة الهيجلية مع المجتمع الاشتراكي الماركسي . الدولة الكاملة هي التي نصت لمس الصير .

هنا تقلب الأمور . فيصبح الفكر الاسطوري من حظ مناهضي الدولة الذين ينتقدونها دون ان يهتموا حقيقتها . قد يتعللون على شكل من اشكالها ، لكن اد ينحون في مساهم يتصر في النهاية مفهومها من خلال مجاحهم داته ، لأهم يدلون فقط شكلا بشكل . وهذا دليل على أنهم يحملون ادلوجة ضد الدولة تمسهم من ابداع نظرية بالمعنى الدقيق . لكي يتصح هذا المحر ، ما علينا الا ان نطرح سؤالين : هل توجد دولة دينية ، اي خاصمة لقانون متعال عليها ؟ لا . كل ما ملاحظ في وقائع التاريخ هو وجود دول تستعمل اهداف الدس لتغطية اهدافها ، هي ، التي لا تتغير ابدا . ليس من الصدفة ان يزامن ماكيافلي البابا يوليوس الثاني الذي لم يلعب أحد من طاعة ايطاليا في عهد النهضة اللعة السياسية (33) مثله . وهذا فيحته نفسه

31 . XXXIX ، ص 77 يعتمد هيجل على م 333 ، ص 253

32 . XXI ، م 244 ، ص 183

33 . انظر أومس ريوده ، ماكيافلي باريس ، غابيل 1956 ، ص 48 و 69 و 32 XVI ، ص 252

يصرح : « ان الدولة بصفقتها دولة لا تؤمن اكثر مما تؤمن انا . » (34)

هل توجد دولة ثورية؟ تكون الثورة قبل ان يطاح بالنظام القائم ، ما ان يهار حتى يبدأ نظام جديد وتنتهي الثورة لتصبح شعارا تحتفي ورائه اهداف الدولة الدائمة (35) هذا ما يعنيه في العمق قول ماكيافلي الذي الاعزل دائما مهزوم . النبي هنا هو كل مصلح ثوري . كل من أراد اسقاط دولة ، بغير منطق الدولة ، لا محالة مسكر دون مطمحه

يؤخذ على الدولة الهيغلية كونها تتحكم في العقيدة والوجدان بواسطة التربية والقمع ، كونها تتدخل في كل نشاط مادي او ذهني ، كونها تعادي العرد لأنها ترى فيه فقط بروعا دائما الى الشر . هذا صحيح ، لكنه موجود ايضا في دولة البانا وفي دولة الثورة الفرنسية . لا يستقيم ادن نقد نظرية هيجل الا باستبعاد مفهوم الدولة ذاته كما تعمل الفوضوية . وحتى في حالة اعتناقنا هذا المذهب ، يبقى مطروحا السؤال : أليس اعتبار الانسان خارج الظروف الانسانية ، وتصور الحرية خارج الدولة ، أسطورتين طوبويتين؟ (36)

أين النظرية وابن الاسطورة؟ عند هيجل ام عند حصدة اعستين وتلامذة كايط؟ الحقيقة هي ان كل اعتراض يرفعه هؤلاء ضد نظرية هيجل الابحائية يوغلهم في عالم الطوبى . المحسب الى النفس ، ويصعدهم عن نطاق السياسة الملموسة .

لم نتم في هذا الفصل بعمل المؤرخ الذي يعرض سلسلة الافكار المتعلقة بالتنظيمات السياسية والمتوالية عبر الاحقاب اعا هدفا الى استجلاء المنطق الباطني لكل مقالة ممكنة في هذا المجال . كثيرا ما نجد معكرا واحدا يستعمل في مؤلفاته منطقتين مختلفتين . مثلا افلاطون ، يعطي للدولة كل الصلاحيات فيؤسس الدولة الكلوية (37) ، ثم يصعها

34 - XVI ، ص 252

35 - غير المسوى الفرنسي مزلو - بوني بين الثورة - أدلوجة والثورة - مؤسسه وفكره الدكتاتورية عند ليس لا تبعد عن هذا المعنى

36 - ترك هذا نقطة فاعليه الطوبى في التاريخ ، لقد تعرضنا فيها في البحث حول الحرية

37 - انظر V ص 207

بين يدي الميلاسوف الذي يحصر القيمة فيما يتصوره من اخلاق . وهذا روسو ، بعد سيبوزا ، ينطلق من وجدان الفرد العاقل لينتهي بالدولة الواحدية المتعالية . يتوافق عند هؤلاء العقل مع الاخلاق ، لارغام الفرد على تنسيق اهدافه مع اهداف الدولة ، العاقلة الاخلاقية افتراضا .

لذا ، لا يجدر بنا ، ونحن على مستوى المفاهيم الخالصة المستقيمة مع مسقاتها ، تتبع تطور الافكار السياسية ، لأنها متداخلة تداخل الامزجة والمصالح . يجدر بنا ان نغير المقالات الرئيسية التي يعبر عن كل واحدة منها هذا المعكر او ذاك ، في حقبة معينة من حياته ، مع انه قد يعبر عن مقالة أخرى في حقبة لاحقة . لتذكر الاختلاف البين في المحي المعكري بين فيخته الذي دافع عن مبادئ الثورة العرسية وفيخته الذي ألف خطاب الى الأمة الالمانية! لكن ، هناك معكرون كبار ، يمثل كل واحد منهم اتجاه رئيسياً معيناً بوضوح تام وتناسق كامل . هؤلاء هم أغسطس ، وكانط ، وهيجل . كل واحد يعبر عن محي ممكن والثلاثة يعبرون عن كل المقالات الممكنة . كل نقاش حول الدولة ، اذا انتهى الى خلاصة ، ينتهي الى إحدى مقالاتهم الثلاث .

ابطالاً من هيجل ، وهو كما قلنا نقطة الالتقاء والتحول بين القديم والحديث ، يمكن ان نقول ان نظرية الدولة ، بالمعى الذي اعطياه للكلمة ، هي اساساً نقد أدلوجة الوجدان التي تكتسي شكلين : الاول ديمى ميتافيزيقي عند أغسطس ، الثاني ليبرالي اخلاقي عند كانط . نظرية الدولة هي نقد دولة الأخلاق والمثل العليا ، نقد الطوبى التي تستلزم امراض الاساس الاساسي - وهو شيء لم يثبت ، ولا يمكن أن يثبت ، عليه دليل في نظر الميلاسوف الهيجلي .

غير ان تلك النظرية بالذات تبدو ، لمن يُحيي في دهبه افكار أغسطس وكانط ، اسطورة كبرى عندما نقول : يحى في دهبه ، لا يعي انه يقول الرجلين اكثر مما يقولان فعلاً ، بل يعي ان تشابه الاحوال التاريخية تحتم ذلك الاحياء . واجه أغسطس دولة الحرمان ، وارثة الدولة الرومانية الوثنية ، واجه كانط الملكية المطلقة ، من يحى افكار الرجلين ، راعصاً بذلك موقف هيجل ، اما بمائل دولة هيجل العاقلة ، بالدولة الجرمانية اللاسيحية وبالدولة الملكية المطلقة . فيرى في النظرية الهيجلية أدلوجة لتثبيت الدولة المطلقة اللادينية الأخلاقية .

لكي ، اذا قررنا ان نظرية هيجل مبنية على التمثل بالواقع - مهما كان حكمنا على نتائجها - وجب القول ان رفضها يعني بالضرورة عودة الى الطوبى . بالعمل ، حصر الكلام على وجدان الفرد ، جعل الدولة في خدمة الفرد ، طوى بالنظر الى وقائع التاريخ ونتائج علمي الاجتماع والسياسة . يعني هذا ان منطق النقد الديهي (الاجسطي) والليبرالي (الكانطي الوصفي) يقود الى العوضوية ، الى نفي لروم نظام الدولة لتقدم الشر لا نسي بالطبع ان هناك النقد الماركسي . لكن ، يمكن لنا من الآن ان نقول ان السقطة الدقيقة فيه ستدور حول علاقته بالليبرالية المصلحية العلمانية ، وفي النهاية ، بالموضوية . ليس هناك اختيار بين نظريتين في قضية الدولة ، بل الاختيار هو بين النظرية والانظرية ، بين الحقيقة الموضوعية والرأي الداتي ، بين هيجل والموضوية .

هذه هي المفارقة التي ستواجهها ، من البداية وباستمرار ، الماركسية

★ ★ ★ ★ ★

الفصل الثاني

- النظرية النقدية للدولة -

يقف فيورباخ الموقف المثالي الهيغلي قائلاً: «تتلخص العلاقة الحق بين الفكرة والكيان في حلة واحدة: الكائن هو الفاعل والفكرة هي الصفة» (1) يعتقد ماركس بهذه واندفاع هذه القاعدة ويطبقها، بطريقة تكاد تكون البتة، على كل حكم من احكام هيغل في موضوع اسئلة لكن، كما ان فيورباخ لم يبرح مجال الفلسفة، مع بقده للفلسفة الهيغلية، لانه حافظ على اشكاليتهما مكتفياً بوصف الواقع الملموس محل الفكرة، كذلك لا يملك ماركس يقف هيغل من منظور منطقي فلسفي. معنى هذا انه يضطر في كثير من الاحيان الى تنسى مواقف فلاسفة الانوار ولا يتخطاها الا حين يعمق في مفهوم الواقع فسدل بظيعة الاساس الدائمة تطور التبريح حيث، وحشد فقط، يطرح ماركس مفهوم الدولة في اطار الاصل عممي الأسس المنطقي والمبدأ الرمي (2)

يقول ماركس «ان النقد الفلسفي الحق لدسور الدولة الحالي، لا يكتفي باظهار التناقضات الموجودة فيه، بل يكشف عن عللها وضرورتها وأسباب شأتها» (3) ان التحليل الهيغلي لا يبي هذا لمطلب في نظر ماركس، وبالتالي، ليس تحميلاً فلسفياً حقاً يعرف هيغل الدولة تعريفاً مجرداً - الدولة تحسيد للارادة العامة الجوهرية، هي العقل في ذاته ولدانه - ثم يبحث عن حامل مادي لتلك الدولة العقلية، غير ان تحسيد العام في الخاص يحل محل عبده دائماً بالعقوبة المطلقة النتيجة؟ ستتقل مباشرة من المثل الأعلى الى الملموس الصري دون مرور معقول، فنصفي عجائاً على الملموس حلة رائفة

1 - XIV ص 161

2 - انظر حول هذه لنقطة بحث مفهوم الارلوجة بيروت دار انغاري، 1988، ص 99

3 - XXXI ص 189

من العقلانية لا يبعك ماركس يكرر هذا المقد الجدلي المأخوذ من فيورباخ : يركب هيجل باستمرار من جهة الدولة المطلقة ومن جهة يستتج آليا النظام البروسي بكل خصوصياته ، من ملكية ويبروقراطية ورقابة وثائية المجلس وتمثيل حرقى .. الخ . كل خاصية بروسية تُبرر فلسفيا اعتقادا على المفهوم المجرد .

مثلا ، يقرر هيجل ان الدولة في ذاتها تنقسم عقلا إلى دائرتين : الاسرة والمجتمع المدني . لكل دائرة قانون خاص يجسد في نفس الوقت روح الدولة العام . فيلاحظ ماركس ان الدولة ، بالفعل ، ترتكز من جهة على وشائج القرابة ومن جهة ثانية على علاقات الانتاج (وسائل المعاش) ؛ ويعلق . لو بدأنا التحليل من هذا المعطى الواقعي ، هل كما محتاج الى تعليقه مسطقيا؟ (4) يضطر هيجل ، لأنه يبدأ بالتعريف المجرد ، الى تبرير الملموس . فيلجأ الى قاعدة منطقية ضرورة تشخيص العام في الخاص . لكن القاعدة تبرر كل تشخيص ، مهما كان نوعه ، فلا يمكن بحال ان يستخرج من مفهوم الدولة مفهومي الاسرة والاقتصاد ، مهما تعمسا في التحليلات . « ان نفس المقولات المسطقية تحرك مرة هذه ومرة تلك الدائرة » (5) لذا ، يقدم هيجل استنتاجات جدلية فارغة في ثوب معلومات واقعية وذلك خداع محض (6) . يقرأ ماركس كيف يعلل هيجل الحكم العردي فيعلق « لو انطلق من الافراد الملموسين بصفتهم ركائز الدولة الحقيقيين لما احتاج الى افتراض صوبي احلال الدولة في فرد ان حكم - العرد غير ضروري عقلا » (7)

لقد أوضح فيورباخ طريقة الانفلات من التحريد المثالي : « ما علينا الا ان نصع [في مقولات هيجل] الصفة محل الفاعل وجعل منه الاصل ، ما علينا الا قلب العسفة التأملية لكي نكتشف الحقيقة صافية ساهرة . » (8) يعبّر ماركس عن الفكرة ذاتها

4 - يقول فيورباخ في هذا الصدد « الله ، هو الله كائن مجرد إنه يخصص ، يتحدد ، يتحقق في الكون وفي الانسان وهكذا يتحول الى ملموس بهذه الطريقة وحدها يعني التجريد الماد ، ادن ، لا يبدأ مباشرة بالملموس » ، XV ، ص 241

5 - XXXI ، ص 25

6 - ن ، م ، ص 32 و 34

7 - ن ، م ، ص 54

8 - XV ، ص 141

« يجعل هيغل دائماً من الفكرة العاقل ومن الفاعل الحق الصفة، إلا أن التطور [عنده] يأتي دائماً من جهة الصفة. » (9) تهمننا بخاصة الملاحظة المتضمنة في الجزء الثاني. المقروض في فلسفة روحية أن يأتي التطور من جهة الفكرة عما أها هي العاقل، لكن عما أن العاقل الحقيقي يظهر عند هيغل في صورة صفة، وبما أن هيغل رغم مثاليته (10) يريد أن يتشكك بالواقع، فإن التغير يأتي في تحليلاته ذاتها من جهة الصفة. وهذا اعتراف ضمني بأن الأشياء كما يقدمها هيغل مقلوبة. ينتج عن القلب هذا أن التطورات الواقعية لا تصدر بكيفية عقلية مرصية وأما تلس افتعالاً للموس المقولات الجدلية، فيبقى الملموس غير مرر وراء التحليل المسطقي الظاهر تكمن تجريبية تامة وواقعية فجة، لا يمكن أن تدعي بحال أها معقولة فعلاً وفلسفية حقاً. والتحريبية هذه تدفع هيغل أحياناً كثيرة إلى أن يتحول إلى سوفسطائي صرف. يلعب مفهوم التوسط، كما هو معلوم، دوراً محورياً في المنطق الهيغلي. فيعبرط فيلسوفنا في استعماله عندما يتعلق الأمر بالدولة. يلجأ إليه في كل حين، فتتسم تبريراته في هذه الظروف باللفظية النحتة مثلاً، كيف يبرر هيغل وجود طبقة الموظفين؟

يقرر ابتداءً أن الدولة بصفقتها تجسيدا للعقل لا بد أن تتفرد في ارادة، هي ارادة الملك. لكن السيادة، المحسدة في شخص الملك، عمومية، لا تهتم بالجزئيات لا بد أن من وسيط بينها وبين القرارات السومية. ذلك الوسيط، الذي يخصص القواعد العامة، هو إطار الوظيفة. المسمى عند هيغل بطبقة العموم، لكونها مجموعة محدودة من الأفراد لا يخدمون مصالح شخصية وأما يعملون لتحقيق المصلحة العامة. وها عبارة هيغل: « أن أعمال الحكومة ذات طبيعية جوهريّة، تنتمي إلى دائرة ما سبق تقريره حسب الجوهر، لكن يمسها أفراد. ليس هناك تناسب يديهي تلقائي بين الأعمال الحكومية والأفراد، لأن هؤلاء ليسوا مهيشين منذ الولادة للقيام بالوظيفة. لذا، لا بد من امتحان يعطي الدليل على كفاءتهم فالامتحان صان لقضاء حاجات الدولة وعرضة متاحة لكل مواطن لكي يلتحق بطبقة العموم » (11) عندما نقرأ هذا

9 - XXXI، ص 29

10 - لد. سين مثالي عمل موضوعية لنسورها عن مثالية فيخته وشيلينج الذاتية

11 - XXXI، م 291، ص 237-8

التعليق أول مرة يظهر لنا مقعاً مقلبه لكما يحدث مجده في مناسبة أخرى يبرر ظاهرة خاصة ببروسيا، وهي تعود طبقة الملاكين العقاريين التي كانت تمتاز باحتكار الوند الكر إرث مجموع العقار العائلي تعادياً لتحريته وضياعه. داك هو نظام البكارية الخاص بالارستقراطية العقارية البروسية المثلثة على حدة في المجلس السباني هل يعسر هبعل هذه الظاهرة بوقائع التطور البروسي؟ لا. انه يلح على التبرير المطلق فيدحاً من جديد الى قانون التوسط ويقول: «ان تفاوت الهيئات الاجتماعية مضمّن في تعريف المجلس التمثيلي يُعرف المجلس بالعمومية القصوى التي تتعارض تماماً مع فردية سلطة الملك وهذا وضع يحتمل بالطبع الوفاق، لكنه يحتمل ايضاً التناحر والمعاداة. لا يكون عقلياً الا اذا كان هناك وسيط بين الجانبين. ان الحكومة تلعب دور الوسيط من جانب الملك، لا بد ان يوجد في المجلس السباني عنصر مهياً بطبعه للقيام بدور الوساطة. (2)» هكذا، يبرر وجود طبقة عقارية بلروم الوساطة بين ارادة الملك الذي يجسد الدولة العامة وبين المجلس التمثيلي الذي يعبر عن مصالح الهيئات الاجتماعية المتعارضة. غير ان نفس الضرورة المبطية برّرت من قبل وجود الحكومة ذاتها ثم وجود طبقة العموم، أي الموظفين، واصح ان هبعل يتساهل في اختيار البراهين عند تبرير وجود طبقة الموظفين ركر على ظاهرة الامتثال، وعند تبرير الارستقراطية العقارية بوه باستقلالها الاقتصادي، الشيء الذي لا يتوفر لدى الموظف المرتبط مادياً بالحكومة. وهكذا، لا يستطيع مفهوم التوسط ان يعلل بالفعل خصوصية هذه التنظيمية او تلك لا سبيل الى القهر من المطلق الى الواقع، من العمومي الى الخصوصي. لذا، يلاً المفهوم المذكور المراع بجميع المعطيات الملموسة بدون ادنى تردد او تحوير فترافق التجريبية المحضة التجريد المعرط (13).

يكتفي ماركس، فيما سبق، بالتعليق على هبعل. ملاحظ ان التطور يأتي دائماً من

12 - ن م م 304 من 7-236 نظر كدك م 306

13 - ملاحظ هذه الارادواجه حتى في الاسلوب المقاطع مكتوبه باسلوب عامص ان لغوامش التي ترافق كل مقطع فاب محررة باسلوب سهل و صبح يجب على القارئ ان يركز لانتباه لوى علاقة بين المقطع والماتة هذا، ان صبح ان لغوامش من تأليف هبعل نظر من 24 - محفوظه رقم 30

جهة الصفة، لا من جهة الفاعل الموصوف كما يقتضيه المذهب المثالي، فيستنتج. لماذا لا ننديء من الموصوف الذي هو، في الواقع، الفاعل الحق؟ لو فعلنا هذا لسهلت أمور يعقدها هبل بدون موجب لانه يقلب باستمرار اتجاه العلاقات السببية يحرص علينا ماركس طريقة تحليلية أخرى ممكنة، لكنه، في هذه المرحلة، يبقى على مستوى الامكان ولا يحقق الطريقة المقترحة في تحليلات عيسية. ماذا ينتج عن هذا؟ الرجوع النصفي الى من بدأوا بحوثهم بالواقع الملموس، اي الى كتاب القرن الثامن عشر الماديين. مسيحياً، يقف ماركس في هذه المرحلة موقف فلسفة الانوار، تماماً كما فعل فيورباخ.

لكي نفهم سر العودة الى الانوار، علينا ان نتذكر ان المنظومة الهبيلية مسية على هي نظرية التعاقد وسابقة المصلحة الفردية، اي على هي منع نظرية الانوار عوضاً من أن يكون الاساس هو الفرد، وتكون الدولة تركيماً اصطلاحياً صورياً. تصبح الدولة هي الجوهر والفرد هو الشبح الخادع مثلاً، يرفض هبل القول الشائع بان حب الوطن هو إحدى ركائز الدولة «يعلم عادة من الوطنية الاستعداد للتضحية والقيام باعمال عسكية، في حين انها في الحقيقة حالة وجدانية تجعل المرء ينظر يومياً الى الجماعة بصفتها العاية والجوهر» (14) يصر هبل على ان تكون الدولة اصل كل نظام وكل وجدان. فقد هذه النظرة نقداً منطقياً شكلياً، هو نقد النقد، وبالتالي، هو رجوع الى أرضية التعاقد بين افراد سابقين على الدولة يستعمل ماركس في هذا الباب مصطلح الديمقراطية (حكم- الشعب) للتعبير بالاصط على أرضية التعاقد الموجودة عند روسو، فيخته وفيورباخ. يقول فيخته: «نسأل: بأي حق تتجاوز الدولة مجالها المحدد لتقتحم حيز العقود العامة، ثم حيز الحق الطبيعي، ولا قدر الله، حتى حيز الوجدان؟» (15) ويقول فيورباخ: «نشأ الدولة، من الوجهة السببية، عندما يعتقد الانسان ان معبوده هو الانسان» (16) لا يتعدى ماركس في المرحلة الاولى من حياته موقف الفيلسوفين المذكورين. يقرأ عند هبل: «لا تتحقق

14 - XXI، م 268، ص 199

15 - XVI، ص 149

16 - XV، ص 135

السيادة الا كذاتية واثقة بنفسها ، كتوطيد الارادة التي يتعلق بها القرار الحامم بكيفية عامة غير مشروطة . . بيد ان عنصر التقرير المطلق في الدولة لا يكمن في كل فرد من افراد المجتمع ، بل في فرد واحد هو الملك . (17) هكذا ، يعمل هيجل ضرورة الحكم الملكي العردي بضرورة تشخيص السيادة في ارادة والارادة فردية حكما . يعلق ماركس على هذا الكلام تنهكهم : ليست السيادة سوى روح مجموعة الارادات العردية ، الدولة تجريد ، اما الواقع الملموس فهو مجموع الشعب ادن ، الجواب على السؤال . لمن السيادة ؟ ظاهر ، لا حاجة الى تشخيصها في فرد معين ، هذه سفسطة (18) . ان هيجل يطلق من الدولة ليجعل من رعاياها تفريعات لها ، في حين ان ماركس ، الذي يعنى الديمقراطية ، يطلق من الانسان الملموس جاعلا من الدولة اسانا مركبا اصطناعيا . واضح هنا ، ان ماركس لا يتعدى آفاق فلسفة الاموار .

مع ذلك ، صم تعليقات وهوامش تذكرنا بتحليلات روسو وفيحته ، نسجل من حين لحين فقرات معربة تنهى بما سيؤول اليه فكر ماركس .

لا شك ان هيجل يصف بدقة واقعا معاشا ، رغم توظيفه الوصف في فترة لاحقة لأغراض تبريرية . لمسك بقوة هذا الواقع لمص فيه النظر . الواقع هو تخرج الدولة والعرد الذي يعيش في المجتمع المنفي ، في مجال توفير حاجيات المعاش . لا جدال في ان العرد العامل في نطاق التعاقد - التجارة ، الزراعة ، الحرفة (19) - يعمل خارج ، وصد ، الدولة لأنه يرى مصلحته الخاصة فقط فلا يساير الدولة الا عندما تعينه على تحقيق تلك المصلحة . واضح ان مثل هذا الفرد غير مهيا لخدمة الدولة ادا عرفنا هذه ، كما يعمل هيجل ، بانها تجسيد الارادة العامة والحقيقة الموضوعية والاحلاق الجوهرية . فالدولة على صواب عندما تحترق منه واصعة شروطا لقوله في حيرها ، مثل الممارسة قبل الانحراط في الوظيفة العمومية . الاحتياطات معقولة ما دام هناك تناقص تام بين العرد المنتج والدولة ، بين الاقتصاد والسياسة . ان العرد اد ينتج لا يعرف الدولة ، وعندما ينتسب اليها يتسكك لذاته كمنتج

17 - XXI ، م 279 ، ص 217

18 - XXXI ، ص 64

19 - ب يسمى بعمليات في الفقه الاسلامي

ان همل على حق حينما يشدد على هذا التناقض . غير أنه يرتكب خطأ فادحاً عندما يعتقد أنه تصور سطحي لواقع محالف . يطن خطأ ان معكري عهد الانوار هم الذين تصوروا الدولة على غط شركة انتاجية وانه يكفي تعيد التصور لندرك الدولة في ذاتها ولداتها . لذلك يشجب النظرية الدُروية : « ان الرأي الدروي التجريدي مصدر سلفا في الاسرة وفي المجتمع المدني حيث لا يتحلى الفرد الا بصفته عضوا داخل جماعة لها مغرى عام . ان الدولة في جوهرها تنظيم عناصر منتظمة في ذاتها . لا يجوز لأي عصر ان يتجلى فيها كحشد متناثر . » (20) ارتكب همل خطأ كبيراً حيث لم ير ان مقدمات الانوار ليست تصوراً سطحيًا تطوعيا بل هي انعكاس لواقع قائم حادث . ان نظرية التعاقد تعبير عن واقع ولا يكفي للتوصل من الواقع الاستهراء بالنظرية او اظهار تناقضاتها الذاتية . ما يسميه همل دولة التعاقد ، دولة المجتمع المدني ، دولة اللادولة ، معارضا اياها بالدولة الجوهريّة ، دولة الدولة ، تعبير عن واقع معاش ، واقع الفرد المغمس في الانتاج ، في المصلحة ، المتلاهي حتا عن الدولة الجوهريّة . وتلك نقطة حساسة لم يدركها همل ولم يكن مهيباً ذهيباً لإدراكها والاجراءات الوقائية ، التي يقدمها لنا همل على أنها من وحي العقل المطلق ، هي في آخر تحليل من وحي التناقض القائم بين الفرد المنتج وبين الدولة الجوهريّة . (21)

هكذا ، نصل الى نتيجة غير مستظرة : يستهري همل بدولة الحاجة والتعاقد والانتاج ، التي هي دولة الواقع كما يعرفها الفرد المنتج ، والتي وصفها بأمانة ودقة منظرو القرن الثامن عشر ، رغم انهم كانوا يظنون انهم تخيلوا طوبى عقلانية . والاستهراء هو بالذات الحاجر الذي مع همل من ان يفهم تلك الدولة . وعوضا عنها راح يخلل دولة شكلية ، غير مركزة في المجتمع المدني ، مفروضة بالقوة على الفرد المنتج ويقدمها لنا كأها دولة العقل المطلق . يقول ماركس : « لقد اختطلت على همل الدولة بصفتها مجموع مظاهر حياة الشعب والدولة السياسية . » (22) الاولى هي ما

20 . XXI ، م 303 ، ص 236

21 . يقول ماركس عن الفرد بسج : « كيان الدولة كامن بدونه ، وكيانه هو داخل المجتمع المدني كامل بلا دولة »

XXI ، م 162

22 . ن . م ، ص 163

يعنيه الدستور عند مونتسكيو، والثانية ما يعنيه الدستور في عرف الثورتين الأميركية والفرنسية. يفرق هيزل الدولة السياسية في الدولة الاجتماعية. يسميها الجهورية - فلا يدرسها على حدة، بل يعني سلفا ان تكون ابدا مستقلة. بعبارة أخرى، انه، في مجال السياسة، يعني استقلال مفهوم السياسة. من هنا يقول كل شيء، بكيفية عميقة ومقنعة، سوى ما يتعلق رأيا بالموضوع.

يقول ماركس: «ان النظام البروي الذي يتجلى بواسطة المجتمع المدني عندما يعبر عن ذاته سياسيا، ناتج بالضرورة عن كون المحيط الجماعي الذي يعيش فيه الفرد فعلا هو المجتمع المدني المصنوع عن الدولة. الدولة السياسية⁽²³⁾ هي العكرة المبردة المستوحاة من ذلك المجتمع. ⁽²⁴⁾ من الواضح ان ماركس ما زال سجين المصطلحات والتعريفات العقلية، ولم يبدع بعد قاموسه الخاص. مع ذلك، اننا ندرك بوضوح محي نقده. يعتبر ان هناك دولة الحاجة - ادارة الانتاج - التي يعيش فيها الفرد غير منقطع الى سواها، وهناك الدولة السياسية المنفصلة عنها. تريد الثانية ان تحصر الاولى لقانونها رغم انها غير محتاجة اليها، هذا هو منطق السياسة وهو ما يعبر عنه هيزل بالعقل المطلق او بالاحلاق الجهورية اما دولة الحاجة فاما تحاول ان تتحرر من الدولة السياسية لأنها لا تحتاج اليها، وهذا هو موقف فلسفة الانوار في تقدها للملكية المطلقة وموقف الديمقراطية (حكم - الشعب) الذي تساه اليسار الهيفلي وورثه ماركس. دولة الحاجة هي المصنوع في حين ان الدولة السياسية هي الشكل، كل العكر الهيفلي متجه الى احصاء المضمون للشكل وهذه العملية تحمل اسم العقلية⁽²⁵⁾.

لا يرى هيزل صورة الدولة التي هي سياسية بالتعريف، والا انعمست في المجتمع وفي التاريخ يعني نظرية الدولة السياسية ويضع محلها الدولة الجهورية المطلقة المطلقة هذا التحول - والتعايل - يتعامى عن المحال السياسي كمحال مستقل عندما يجعل من تعارض الفرد المنتج والدولة رأيا فقط، فانه يمهده بسهولة. لكن،

23 - (*) هي هنا نظرية لتعاقد

24 - XXXI، ص 165

25 - (*) هو أصل نظرية بعلاب عد ماكس شير، بعد ان تدخل مع ابيموحيا كايظ العقدة يعني في بعالب الشكنة

في نفس الوقت يعني حقيقته، فلا يهمه ولا يتبين سل تجاوزه عليها. هكذا، يتوحي هيجل التعمق ليصل الى جوهر المجتمع خلف الصورة، فينقلب التعمق الى سطحية تحجب الواقع الذي تتعارض فيه، بالعمل، الصورة، اي الدولة السياسية، والجوهر، اي دولة الحاجة او محيط العرد المنتج. تصبح نظرية الانوار - مؤقتاً - اكثر واقعية من نظرية هيجل التي تعبر عن رصد اصل معارضة العرد للدولة وتعرض وجود دولة جوهرية- سياسية بدون ادنى برهان واقعي. في آخر تحليل، نظرية هيجل هي تعبير عن تنظيم اندثر منذ ان انفصل المجتمع المدني عن غلافه السياسي(26). لذلك تحقق في ادراك الدولة السياسية التي تستحق وحدها البحث الدقيق. يعلق ماركس في هذا الصدد عندما يتكلم هيجل عن المشاركة في شؤون الدولة، اعنى عمل انساني في رأيه: «اذا جرى الكلام على اعضاء المجتمع الملموسين فلا محل للمشاركة كواجب». الكلام في الحقيقة على رعايا مصطربين الى، راعبين في، المشاركة، ورغم ذلك مجموعين عنها في الواقع. (27) يتجسب هيجل باستمرار المشكل السياسي بالمعنى الدقيق.

هذا نقد مهم، استخرجه ماركس من تحليلات هيجل ومن تعليقات فيورباخ عليها. بيد انه نتيجة تطبيق منطق هيجل على اقواله، كلام ماركس قبل ان يستقل فكراً نستطيع ان نستشف منه الخطوات اللاحقة، الا انه كلام ما زال عارقاً في الاشكالات الهيكلية. انه في الواقع تعبير جديد عن موقف الانوار في لهجة هيجل ومن هه صعوبة تأويله.

بقي سؤال: كيف استطاع ماركس ان يوظف منطق هيجل ضد هيجل؟ اين النقطة التي وقف عندما ممكنته من رؤية الواقع معلوماً باستمرار في المنظور الهيكلية، وهبأته لتجاوز المحادلة الصوري باخنة؟

ان ما يميز ماركس عن باقي اليسار الهيكلية هو ادراكه ان اسلاح الدولة السياسية (الصورة) عن دولة المجتمع الانتاجي (الاقتصاد) حادث مستحدث في التطور الشرقي،

26 - بها نظرية دولة ملكية المطلقة التي جاءت بعد نهضة وحافظت على كثير من سمات العهد الوسيط

27 - XXXI، ص 240

وان التناقض بين الفرد المنتج والدولة السياسية - المطلقة عند هيجل - واقع تاريخي محدد وليس ضرورة منطقية دائمة. هذه هي نقطة التحول. كان فيورباخ قد قرر في مقولات حول تصحيح الفلسفة ما يلي: «ان شعنا بطرد الزمن من تصوراتنا الماورائية ويعد الكائن الدائم المجرد، المفصول عن الزمن، بطرد بالتالي منطقيا الزمن من السياسة ويجب مبدأ الاستقرار الخالف للقانون وللعقل وللتاريخ.» (28) غير ان فيورباخ لم يستثمر هذه المقولة وانعكس في جدل الالما والانت وفلسفة الحب، في حين أن ماركس أمسك بهذه الفكرة واستوحى من التاريخ الوقائعي استنتاجات تجاوز بها فيما بعد هيجل مع المحافظة على ما اعتبره مكسبا خالداً في المسطق الجدلي الهيجلي. في المرحلة الأولى من حياته، يكتب ماركس بان يلاحظ ان التناقض بين الفرد والدولة حادث اذ لم يكن موجودا في التاريخ لا القديم ولا الوسيط. في هين العهدين كانت الدولة جوهرية، موضوعية، تعبر بكيفية مباشرة عن الاسرة (الجانب الطبيعي السيلوجي) وعن المجتمع الانتاجي (الاقتصاد)؛ كان رب الاسرة يشارك في الكيان السياسي بصفته رب أسرة لا بصفته فرداً حراً، وكذلك الحربي او التاجر... يقول ماركس: «ان الثورة العرسية هي التي حولت هائيا الهيئات السياسية الى هيئات اجتماعية، او بعبارة أخرى، هي التي جعلت من التفاوت بين هيئات المجتمع المدني تفاوتاً اجتماعياً لا غير، تفاوتاً يهم فقط اشكال الحياة الخاصة بدور أدنى تأثير على الحياة السياسية. عندها، وعندها فقط، اكتمل الفصل بين الكيان السياسي والكيان المدني» (29) قبل الثورة العرسية لم تكن هناك سياسة بالمعنى الدقيق اذ كان المجتمع الانتاجي يكون مباشرة الدولة؛ هذا واضح في النظام الاقطاعي حيث امتلاك الاقطاع يمي مباشرة امتلاك الحق السياسي ماداً يستعيد من هذه الملاحظة؟ يستعيد ان الدولة الجوهرية، الموضوعية ليست في آخر تحليل الا عبادة مجردة عما كان موجودا قبل الثورة العرسية. «ان هيجل يعرف الفصل بين المجتمع المدني والدولة السياسية، الا انه يريد ان تعبر الدولة عن وحدتها بكيفية عضوية، وبذلك بان تشكل الهيئات الاجتماعية ذاتها المجلس التشريعي» (30) أو ليس هذا ما

28 - XV، ص 153

29 - XXXI، ص 166-7

30 - ن م ص 154

كان موجودا قبل الثورة الفرنسية؟ هكذا ، يبدو لما تعلق هيجل بالجوهرى الموضوعي ، بعمق المجتمع ، الذي يظنه تعلقا بالعقل الشمولي ، يبدو لما ذلك التعلق حيا الى التاريخ القديم والوسيط ورفض للتحويلات الجبرية التي تسست فيها الثورة الفرنسية

لم يعهم هيجل حقيقة الانوار ، كونها عبرت بأمانة ، ولو بدون وعي ، عن تحول حصل بالعمل . جاء نقده لها سطوحيا لأنه رأى فيها بالذات رأيا سطوحيا ولم يبحث فيما خلف ذلك الرأي من واقع متطور . يرى التناقض بين المجتمع والدولة ، بين الاقتصاد والسياسة ، بين الفرد والحكومة ، فيجعل منه تناقضا مطلقيا ، وهذا بالصسط ما دفعه الى وضع الجوهر في الدولة والسياسة والحكومة . لو رأى فيه تناقضا حادثا لشر ضرورة البحث عن اسبابه الموضوعية وبالتالي لأدرك ان الجوهر يوجد في المجتمع والاقتصاد والفرد وان الدولة اصبحت صورة فارغة منذ ان شرع المجتمع المدني الانتاجي يباقيها ولا يحتاج اليها . اندال التاريخ بالمنطق هو سبب وضع الجوهر والشكل في غير موضعهما . عوضا من ان يستشف هيجل المستقل يتقهقر رغما عنه الى الماضي ، عوضا من ان يستشرف حلول المستقبل ، انه يحمي التمثيلات الوسطوية التي قصت عليها الثورة الفرنسية لشكليتها وعدم ملائمتها لمتطلبات الانتاج . لم ير المشكل المحدث ، فلم يهتد الى اي حل مستقبلي

هناك نقطة دقيقة في تحليل هيجل لها أهميتها عندما يتقدها ماركس ويقلها رأسا على عقب بحثا عن الاصل الواقعي ، فإنه يكتشف بالمناسبة الطريق التي مكنته من تجاوز المثالية الهيغلية . تتعلق هذه النقطة بالملكية العقارية

كانت طبقة الملاكين العقاريين الكبار أهم ركائز العرش البروسي ؛ اليها ينتمي كبار قواد الجيش والوزراء والموظمين ، الى رأيها يجمع المجلس الساي الذي كانت ممثلة فيه بكيفية مستقلة ومباشرة . ان اسباب هذه الوضعية تاريخياً معروفة ، منها محاربة المجلس السلافي واستعمار منطقة بحر البلطيق الا ان هيجل ما كان له ان يكتفي بسحيل هذه الاسباب العارضة ، كان عليه ان يعقلها ويمطقها . اذا كانت تلك الطبقة تلعب دوراً بارزاً في السياسة فلسبب عقلي مطلق . يقول : « ان لوجود

هذه الهيئة دلالة سياسية حيث ان ثروتها مستقلة في نفس الوقت عن الخربة وعن عفوية الصناعة والربح وتداول الملكية. انها لا تعتمد على محاباة الحكومة ولا على أهواء الجمهور وهي محمية حتى عن ارادة اعضائها المتقلبة حيث ان ممثلها في المجلس لا يكون كغيرهم حق التصرف في ممتلكاتهم . فالثروة ملك وراثي، غير قابل للتمويت وحاض للبيكارية. (31) ترتبط الطبقة العقارية الوراثية بالطبيعة من وجهين. تتعلق بالارض لا بالثروة الصناعية المتقلبة، وتلتصق بالاسرة بما ان العقار هو ملك عائلي لا ملك فرد بعينه. فكونها لا تخضع لما يبر الحياة الاقتصادية العصرية، للصدفة والاتفاق، يسعها ميرة الثنات، صفة عقلية جوهرية في نظر هيجل لكن، من جهة أخرى، انها لا تخضع تماما للطبيعة، انها تستهدف هدفا سياسيا وتصعي في سبيله عيول وجدانية طبيعية، تورث الكر وحده ولا يقسم الارث بالمساواة بين النساء والساات اللس يشملهم جميعا العطف الأبوي. ها عبارة هيجل. « يرتكر قانون هذه الهيئة من جهة على مبدأ الأسرة الطبيعي، لكن من جهة أخرى يتعب ذلك المبدأ بسب تصعية قاسية يعرضها عرص سياسي. (32) يرى هيجل في هذه الاستحالة قفرة من قانون طبيعي خاص الى قانون الدولة الاسمي، تجاوز الاحلاق الذاتية الى احلاق موضوعية جوهرية تستهدف استقرار الدولة ودوامها متمكة مسايرة العاطمة وخدمة المصلحة الفردية. يواجهها، ها ايضا، مفهوم الوساطة. تحتل الطبقة العقارية الصدارة في المجال السياسي لأنها تشارك الهآت الاخرى ميراتها الخصوصية: الوراثة مع العرش، الملكية مع طبقة التجار والحرفيين، الخدمة مع الموظفين، هي مهية لدور الوسيط، لتكون دعامة العرش والمجتمع، كما يقول هيجل. ماذا يرد ماركس على هذا التبرير؟

يحد في معناه العام ما تعودنا عليه في المناقشات السابقة، الا ان الاستنتاج ها سيكون جد حصص. كما فعل في مناسات أخرى، يقلب ماركس التسلسل الهيجلي ويقول ' لا تتمتع طبقة الملاكين العقاريين بنمود قوي لها مرتبطة بالأسرة وبالارض، وهما عاملا استقرار، بل السب الحقيقي الوحيد هو تملك العقار هذا صحيح حتى

31 . XXI م . 306 ، ص 237

32 . ن م م 307 ، ص 237

بالنسبة للملك . لا يوجد ملك لضرورة منطقية ، ضرورة تشخيص السيادة في فرد لأن السيادة ارادة والارادة لا تتجسد الا في فرد ، بل يوجد ملك فقط لأن كل ملكية في المجتمع مرتبطة بالعدد . نكتفي بدليل واحد : الانسان ملحق بالعقار لأن العقار هو صاحب الحق السياسي ، وهذا ، واضح في اسلم الأسر السيلة . وحصوع الانسان للعقار الوراثي يستتبع ابدال اخلاقية انسانية عاطفية باخلاقية طبيعية جوهرية ، عقارية ، تمثل الواقع بكيفية مباشرة . يمر هيمل باستمرار بين الوجدان الفردي وبين الحقيقة الموضوعية ويطلب منا ان لا نحكم على مسائل الدولة حسب قانون الوجدان وان نتمرن على المطلق الموضوعي ، الا انه لا يرى ان ذلك المطلق وتلك الاخلاقية الجوهريه ليسا سوى انعكاس لواقع اجتماعي - سياسي ، واقع الملكية الفردية . مستنتج : ان السلطة السياسية ليست سلطة العقل بقدر ما هي سلطة الملكية ولا أدل على هذا من الحكومة الاقطاعية حيث سلطة الامير عبارة مباشرة عن قوة العقار(33) . ها ، مخطو خطوة هامة : اذا كانت الملكية الفردية هي اصل الدولة ، فكل شكل من اشكال الاولى يحدد شكلا مؤاتيا من اشكال الثانية . الطريق مفتوحة لدراسات تدرج عينية تهدي الى مدمجة الملكية وبالتسعية الى مدمجة الدولة . وهذا ما سيقوم به فيما بعد المجلس باتفاق تام مع ماركس .

لا بد ها ، لكي نلمس العلاقة الصحيحة بين ماركس وهيمل ، ان نشدد على نقطة دقيقة . عندما يربط ماركس الدولة بالملكية الفردية فانه يستعمل الكلمة في معنى هيمل ومونتسكيو ، معنى الدولة - المجتمع ، ولا يتعرض للدولة السياسية التي ذكرناها في المقطع السابق وقلنا ان هيمل اهملها هذا تمييز واضح في المقولة الثانية . تمثل الدولة الحديثة توافقا بين الدولة السياسية والدولة غير السياسية(34) . ان مصمون القانون متشابه في امريكا وبروسيا رغم بعض العروق الطفيفة ، الجمهورية هناك شكل حكومي فقط كالملكية في بروسيا . ان هيمل على حق ، الدولة السياسية هي الدستور ، اي ان الدولة المادية ليست سياسية (35) ان ماركس يعارض هيمل

33 . XXXI ص 223

34 . معنى الحكومة والمجمع ، السياسة والاقتصاد

35 . XXXI ص 69-70

من وجهتين ، مع الاعتراف له بصحة جانب من اقواله . يعترف له انه على حق عندما يرى حلف الدستور السياسي الدستور الجوهري ، الاجتماعي - المادي ، لكن يؤاخذ به لكونه لم يدرك ان الثاني متعلق بالملكية الفردية وبشكلها المحدد زمنيا . بيد انه ، من جهة ثانية ، يؤاخذ به لكونه لم يعهم اهمية الشكل السياسي في صورته الخاصة المستقلة ، بما دفعه الى تصور المستقبل في ثوب الماضي . فمك هذا النقد في جملة كهذه : « يقول الفرنسيون ، مع حكم - الشعب (36) الحق تحتفي الدولة ، كل الانماط الحكومية الاخرى رائحة » (37)

ان ماركس في المرحلة الاولى من حياته يحوم حول فكرتين محورتين : الاولى قائمة على جوهرية الدولة ، المأخوذة من هيجل ، والتي ستقوده نحو علم الاجتماع التاريخي . والثانية قائمة على شكلية الدولة السياسية التي ستقوده الى الديمقراطية . فتجاوز الاولى والثانية ، بعد تداخلهما ونقد الواحدة بالآخرى ، هو الذي سيعبر عنه ماركس بالشيوعية ، حيث تتوحد الدولة السياسية (الدولة - الحكم) مع الدولة الاجتماعية (الدولة - المجتمع) في نطاق تحول شامل لنظام الملكية .

على ضوء التوضيحات السابقة ، يحق لنا ان نتساءل عن موقف ماركس من فلسفة الانوار ومن هيجل . تتميز ردود ماركس الشاب المتأثر بصورباخ على مقولات هيجل بالليبرالية المطلقة ، تأخذ مسلمات الانوار وتذهب بها الى نتائجها القصوى . هذه الليبرالية المتطرفة هي ما تعنيه كلمة ديمقراطية ، حسب الاستعمال الفرنسي الموروث عن ثورة 1789 . انطلاقا من الديمقراطية المطلقة ، يرى ماركس في هيجل الفيلسوف الذي برر الوضع الاجتماعي المحافظ المعادي للثورة كما تجسد في المملكة البروسية . لا يهنا هنا مدى مطابقة هذا الحكم للواقع ، ما يهمنا هو الباعث الذي دفع ماركس الى تجاوز هيجل . الباعث ، في نظرنا ، هو التطرف بالذات . لم يكتف ماركس بالعموميات الليبرالية المتداولة آنذاك بين اليسار المعارض ، بل ارجعها الى اصولها العميقة واعطاها صورة مجردة مطلقة . نتساءل : من اين جاء التطرف ؟ الجواب

36 - الديمقراطية

37 - XXXI ، ص 69

ظاهر: من المنطق الجدلي الهيغلي. الثمرن على الجدل، ثم تطبيقه على المنظومة الهيغلية، انطلاقاً من مسلمات الأنوار، هو السر الأول في الاكتشافات الماركسية وثانياً في جدليتها. هنا الفرق بين فيورباخ وماركس: الأول يعد هيغل بمسلمات الأنوار فقط، في حين أن الثاني يمتد هيغل بمنطق هيغل ومسلمات الأنوار. إن حواشي ماركس على فلسفة القانون الهيغلية جدلية. لذا، تحتل تأويلات مختلفة. لم يتبع ماركس كل دروب البحث التي افتتحت أمامه. لقد أهمل بعضها وكان إهمالاً مخلس لها أوضح فوجب التسيه عليها.

الأساس عند فلاسفة الأنوار هو المجتمع. أما الدولة فهي تركيب اصطناعي المهدف منه خدمة المجتمع؛ ولا يعني هذا أكثر مما توحي به الكلمة تجمع الأفراد لتسمية اتاجية العمل، فهو أدن شعاف، لا سر فيه ولا غموص، قابل للتحليل والتركيب العمليين. هذا المجتمع الشفاف، الخاضع كلياً لمفهوم المصلحة، المهادف إلى توحيد المصالح الفردية، والذي لا يحمل في طياته أي سر، يسميه هيغل المجتمع المدني ويفصله عن مفهوم الدولة المستقل عن مفهوم المصلحة، بل يفصله عن مفهوم الحقيقة. يرى هيغل أن التناقض بين الخاص والعام، بين المصلحة والحقيقة، بين الاقتصاد والسياسة، عبارة عن التناقض بين المادة والروح، بين الأفعال والعقل⁽³⁸⁾. لكل دائرة من هاتين الدائرتين منطقها الخاص، بيد أن الأولى مطبوعة في الثانية التي تتجاوزها السياسة مستقلة عن الاقتصاد وهي ذات قيمة أعلى لأنها تحافظ على هدف الإنسانية، على العكس المطلقة التي يربو لها الفيلسوف.

يعتبر ماركس أن الكشف عن التناقض المذكور مكسب مهم يشكل قفزة نوعية بالنسبة للأنوار، لا يمكن أعمالها كما فعل فيورباخ، بل يجب التعمق في أسسها الواقعية. لذلك يجب استنطاق التاريخ أخطاءً هيغل عندما ظن أن التناقض من مستلزمات المنطق، في حين أنه من نتائج التطور التاريخي عندما يستنطق الوقائع، ماذا يحدث؟ في العهود المتقدمة لم يكن تناقض، ولا حتى انقسام، بين المجتمع والدولة. كان التنظيم الاجتماعي تنظيمياً سياسياً في نفس الوقت وبكيفية مباشرة، كانت الملكية

والنفوذ والسلطان مظاهر واقع واحد، فلم تكن سياسة ولا دولة بمعنى صيق مستقل. ثم حصل الانفصام في العهد الحديث. لم تنق الدولة موارد للمجتمع حيث نشأت ادارة خاصة بهذا الأخير وتعاليت الدولة حتى عادت أدلوجة⁽³⁹⁾. هيجل يطلق من الانفصام الحادث في العصور المتأخرة وينتهي بالوحدة التي كانت موجودة في العصور المتقدمة، أي انه يرجع القهقري على خط التطور التاريخي. ان التحليل المنطقي للمعاهيم يوحى بضرورة القضاء على الانفصام بين الدولة السياسية (الدستور بالمعنى القانوني) وبين المجتمع المدني (الدستور بمعنى مونتسكيو)، الا ان عمل التوحيد لا يتم باحياء حالة الماضي، يتم فقط بتغيير الوضع الذي تسبب في الانفصام، أي تغيير نظام الملكية. يقف ماركس، في المرحلة الاولى من حياته، عند هذا الخط، فلا يقول بالصبط كيف يحصل التعبير يقف نحن ايضا عند هذه الخلاصة ونكتفي بتوضيح معراها

يطرح هيجل قضية حقيقية دون ان يهتدي الى حلها واقعيا. المجتمع معقول عن الدولة. هذا هو لبُّ مشكل الاسان المعاصر، الا ان الحل الممكن الوحيد مرهون بتغيير نظام الملكية. هذا التعبير يهدف اساس المشكل السياسي اذ ينتهي الانفصام ويعمم المجتمع السياسي في المجتمع المدني. يتلخص موقف ماركس، في المرحلة الاولى من حياته، في نقاط ثلاث:

- اسمية المجتمع على الدولة على المستوى المنطقي، باعتناق مادية الانوار ضد روحية ومثالية هيجل.

- رفض مقولة اصطفاة الدولة، بنسبي جدل هيجل ضد تجريبية الانوار

- ربط شكل الدولة السياسية بشكل الملكية⁽⁴⁰⁾، باستعداد حلي، الانوار وهيجل

معا

39 - بنو لنا الدولة كأول قوة أدلوجيه مسيطرة على الاسان ، المجلس ، فيورباخ وهايه الفلسفة كلاسية الألمانية باريس ، 19 ، ص 54

40 - يقتضي تحليل ماركس ان يكون قد حصل تعميم الملكية في نهاية القرون الوسطى ، ليرام استقلال دولة السياسية هذا استنتاج لا سيبين الى اثباته تاريخياً سيعاود المجلس ان يوفق لنهجين مع لمعطيات الاثتوغيريه فلم يكلل المحاولة بنجاح تام

الرجوع الى النظام الوسيط الموحد غير ممكن ، الديمقراطية السياسية غير كافية . لا بد ان من ابداع حل يتجاوز ديمقراطية الانوار دون ان يتمثل نظام العهد الوسيط .

يحد ماركس في آخر تحليل ان الملكية هي اصل الدولة بالمعنيين المطلق والزمني . لم يقم ، كما اوضحنا سابقا ، بالدراسات العيسية التي سيتكفل بها المجلس . سيحصل عند هذا الأخير نوع من التسيط دون مس بالمسح العام .

ان ما كان يقوله ماركس عن العهد الوسيط - انعماس الدولة في المجتمع - سيقوله المجلس عن النظام القلي ، معتمدا على بحوث اثوغرافية حول قبائل الهود الحمر في أمريكا ، وعلى دراسات حول التاريخ القديم اليوناني والروماني ، وعلى أوصاف حالة الجرمان قبل تسيهم الحصار الرومانية . يلاحظ ان جميع هذه المجتمعات عرفت الملكية العمومية والنظام القلي المسي على علاقات القرابة في حين انها استعنت عن جهاز تنظيمي اداري مستقل يستحق اسم دولة . يلتفت المجلس بعد هذا الى اثيا حيث يتوفر تاريخ مكتوب موثوق به لينتج تأثير شوء الملكية الخاصة على التنظيم السابق . تنقصه المعلومات الدقيقة حول نشأة الملكية الخاصة ، لكنه يستطيع ان يرصد كيف فقدت العلاقات السلالية الجاسسة⁽⁴¹⁾ تأثيرها على الحياة الاجتماعية وابدلت بعلاقات قابوية سياسية بمعنى دقيق ، هذه العلاقات المنفصلة عن المجتمع الطبيعي السلالي ستكون الثروة التي ستشأ فيها وتزعزع الدولة . يبدو هذا التطور واصحا في دستور صولون⁽⁴²⁾ ، فيعلق عليه المجلس بالكلمات التالية : « تسرب في الدستور عنصر جديد هو الملكية الخاصة أصبحت حقوق المواطنين وواجباتهم مفرونة بمساحة الملكية العقارية . كلما قوي يعود الطبقات المالكة ، أصبحت الحساب المتولدة عن علاقات القرابة . هكذا مَي النظام القلي هريمة جديدة . »⁽⁴³⁾ بعد ذلك

41 . ببله ، ب ل جاس = قبيلة

42 . رجل دولة عاش من 640 تعريب الى 558 تعريب و م معروف باصلاحاته سياسية في أثينا

43 . XI ص 100

عرفت روما نفس التطور ، علما بأن مشرعيها احتدوا حدود صولون(44) ، والجرامان اضطروا أيضا ، بعد استيلائهم على الامبراطورية الرومانية ، ان يتكيفوا مع التنظيمات السياسية المستحدثة « كان على الانظمة الجانسية . ان تتحول بسرعة ، تحت ضغط الظروف ، الى انظمة دولية ، فتحولت القيادة العسكرية الى ملك . »(45)

اعتباراً لهذا السبق ، يتساءل المجلس بتفتيت واهيار القبيلة الهندية الامركزية بمجرد ما تتصل باقتصاد اليس وتتنس الملكية الخاصة ، « اد مستقبلها هو ماضي أثيب . »(46) من كل هذا يستخلص التعريف التالي : « ليست الدولة سلطة مفروضة على المجتمع من فوق ، وليست « واقع المفكرة الاخلاقية » أو « مرآة وتحسيد العقل » كما يدعي هيجل . وإنما هي ثمرة المجتمع ذاته في مرحلة معينة من تطوره . إن نشأتها دليل على تناقضات داخلية مستعصية . يقسم المجتمع طبيعيا الى قوى متعارضة غير قابلة للتصالح . ولكي لا تعنى تلك الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتناقضة في صراع عقيم ، تنشأ بالضرورة سلطة مستقلة ظاهريا تحفف من حدة الصراع بوضعه في نطاق « النظام » . تلك السلطة الماشئة عن المجتمع ، المتعالية عليه ، والتي تزيد استقلالاً يوماً بعد يوم . هي الدولة . »(47)

هل ابدلنا التحليل المطلقى بالسرد التاريخي ؟ في الظاهر فقط كان ماركس ضالما في التاريخ الوسيط ، فسى عليه استنتاجاته . ثم اطلع المجلس على تاريخ أقدم ، فاستعمل المعلومات المكتسبة لتبرير نفس الموقف . التاريخ ، عند الرجلين ، حاصع لفكرة مستوحاة من الاقتصاد السياسي (الملكية الفردية) وموظفة لفائدة بحث فلسفي أن عرص المجلس بمثابة تعليق وتذييل لتحليل ماركس ، وتبرير له بحجج تاريخية . بيد أن هناك نقطة لم تعد تحتل الصدارة ، نعي خصوصية المشكل السياسي في العهد الحديث . لم تحتف بالمرّة لكن حورت ، وسيكون لذلك التحوير تأثير خطير على مسار المدرسة الماركسية .

44 - « استوحى انك مرفيوس بوليوس من قانون صولون قانون ورع يوجب الافراد الى ست طبقات حسب ثروتهم »

ب م ص 119

45 - ب م ص 140

46 - هذه إحدى عبارات التاريخية الماركسية المتطرفة

47 - XI ، ص 155-156

سنة ماركس مراراً على الخط الحاصل عند هيجل بين الدستور بمعنى سياسي صيق والدستور بمعنى اجتماعي عام ، مما جعل هيجل يتكلم بالفعل عن تناقضات المجتمع عندما يتعرض الى تناقضات الدولة فيعطل المشكل السياسي . يأتي المجلس ويلقح تحليل ماركس . يزع الجدل من الدولة ليضعه حيث يجب ان يكون ، اي في المجتمع ، وبالذات في مجال العلاقات بين الطبقات . تناقض الدولة والمجتمع المكون من طبقات ، وذلك التناقض هو أحد اشكال الصراع الطبقي ، الذي سيقتى قائما ما دامت الطبقات موجودة وهكذا ، يحافظ التحليل على التناقض بين الدولة والمجتمع ، لكنه لم يعد يركز على استقلال الدولة (السياسية) ، فينفي ضميا ان تكون لهذه الأخيرة ارادة مستقلة . يحق لنا ان نقول ان النقد الذي وجهه ماركس لهيجل - عدم التعرض للسياسة بالفعل - قد احتفى من عرص المجلس

لكن بالمعاقبة على مفهوم العضم بين الدولة (السياسية) والمجتمع يعترف ضميا بان جميع المشاكل القائمة تدور حول الدولة . ما دامت الثورة التي ستعطي العضم باغراق الدولة في المجتمع لم تتحقق بعد يبقى الواقع المعاش هو التناقض . هكذا ، نصل الى نتيجة غير منتطرة . ان النقد الماركسي لا يسمي في الحال صحة التحليل الهيجلي وان كان يتصور المستقل تصوراً جديدا . يعيش عندئذ الماركسي تناقضا من نوع آخر ، بين الطوبى (الحلال السياسية في ادارة الانتاج بعد القضاء على الملكية الخاصة) وبين الواقع الذي لا يمكن ان يكون الا الواقع الهيجلي (48)

كان امام ماركس طريقان : انطلاقا من نقدين موجهين لهيجل : يقود الاول الى تعميق فكرة استقلال الكيان السياسي كما افزره التطور الحديث ، والثاني الى إدابة جدل الدولة في جدل المجتمع الناتج عن الملكية الخاصة وصراع الطبقات . يحمل الاول في داته براعم نظرية سياسية بمعنى دقيق ويحمل الثاني بدور اجتماعيات تاريخية . إهتم ماركس بالاقتصاد وأهمل القضايا السياسية الصرف . أما المجلس فإنه احتار الطريق الثاني ، فاحتفظ في النهاية ، رعم الظواهر ، بالمقولات الهيجلية التي تحتلط فيها الدولة - المجتمع بالدولة - كسلطة مستقلة . اذا وصمنا انصبا في المستقل فانا نجد

48 - لا يهم هـ ن بحس التناقضات في حيز الدولة او في حيز المجتمع حيث ان هيجل لا يميز بين الاثنين

ان السطوة الماركسية تعارض تماماً نظرية هيجل ، لكن اذا اقتصرنا على الواقع الآتي فان النظرتين تتقارب الى حد التوحيد ولا حاجة لما للبحث طويلا على برهان ، ان البرهان في متناولنا عند اكبر منظر ماركسي ثوري ، ومعني به ليسين .

« بعد الثورة تحل الدولة البروليتارية محل الدولة المورجوازية . لكن القضاء على الدولة البروليتارية ، على الدولة في كل اشكالها ، لا يتم الا بالانقراض الذاتي الطبيعي » (49) هذا ما نقرأه عند ليسين الذي يقرر في مناسبة أخرى : « تستمر الدولة المورجوازية ويستمر القانون المورجوازي في ظل الاشتراكية » (50) بل يصح النقاط على الحروف قائلا : « مستقى في ظل الشيوعية ، اي في عهد الرفاهية للجميع ، وظائف اجتماعية شبيهة بتلك التي تضطلع بها الدولة اليوم » (51) كان المجلس قد صرح ان الدولة قد تبدأ في الانقراض في مرحلة معينة من سيرورة المجتمع الاشتراكي ، وقد تكتسي شكلا غير سياسي ، لكنه حذر من التسوؤ بتاريخ ذلك الحدث . يعيد ليسين هذه القولة الى ذاكرة قرائه ليؤكد على ان الانقراض بين الدولة والمجتمع ، المنفي نظريا في التصور الاشتراكي ، لا ينتهي عمليا بمجرد قيام الثورة ، بل يستمر مدة طويلة بعد محاسنها . ولكي لا يحطيء أي قارئ مراده يقرر : « ما دامت الدولة قائمة فلا حرية ، ولما توجد الحرية فلم تنق دولة » (52)

لقد قبل ان ليسين قد انحرف نحو العوضوية في كتابه الدولة والثورة . هذا غير صحيح ، لأن الرعيم البولشي لا يملك يسرد اقوال المجلس مكتفيا بالتعليق عليها والتذكير بأصولها عند ماركس ان ليسين اقرب الرعماء الماركسيين الى الممارسة الثورية ، فهو الذي حبر قوة الدولة . يجب ادن الاصغاء اليه بكل اهتمام عندما يتطرق لموضوع الحكم والسياسة . ادا ثبت هذا ، وجب القول ان النقد الماركسي يعمق مفهوم الدولة من الوجهة الاجتماعية والتاريخية ، لكنه لا يسه في شيء من الوجهة السياسية رغم عملية القلب التي أجريت عليه . صحيح ان ماركس ركز في المجتمع

49 XXVI ص 25

50 - ن م ص 68

51 - ن م ص 89

52 - ن م ص 87

الجدل الذي كان هيجل قد وضعه خطأ وصوريا في نطاق الدولة⁽⁵³⁾، صحيح انه رفض ان يجسد السيادة الملك موصفا ان ابدال الملكية بالديمقراطية ممكن عقلاً وفعلًا، صحيح انه بين ان عودة الدولة الى حظيرة المجتمع لا يتم مسطقيًا فقط، اي حسبما يريده الفيلسوف في الحال، بل يستلزم تغييراً جذرياً لنظام الملكية، تغييراً يتطلب ربما طويلاً، صحيح انه اظهر ان الكيان السياسي شكل فارغ لأنه معروض على مجتمع مدني مستقل عنه، وان ذلك الكيان هو محط المسألة السياسية بمعنى صيق، المسألة التي يتعاملها هيجل لأنه يملأ حلقة دولته السياسية بمحتوى اجتماعي.. كل هذا صحيح، لكن الى أية خلاصة يقود؟ هل يعني ان هيجل قال اكثر مما يجب؟ لا ايعني بالعكس انه قال اقل مما يجب. ليس الصراع بين الدولة والمجتمع وراءها، بل امامها ولمدة طويلة ستستمر الدولة، ولمدة طويلة، كظاهرة مستقلة وكقوة جدية يجب علينا مواجهتها بحزم. ان الماركسية، من هذه الوجهة، اكثر واقعية من الهيجلية.

ظن هيجل انه قد وضع حدًا للتناقض بين حرية الفرد وبين السلطة في نطاق الدولة العقيدية كما تصورهما فهو، في هذا المنظر، متعائل. اما الماركسيون فاهم يؤكدون ان التناقض المذكور سيستمر مدة حقبة تاريخية متوالية. في هذه الحال، كيف يجوز اعتبار الدولة تركيبة اصطلاحية؟ كيف يجوز اهمال نظرية الدولة؟.

في آخر تحليل، وفيما يتعلق بالخاص، يرى ان ماركس يقيم الى جانب الواقعيين، ماكيافلي وهيجل، ضد الطوبويين الذين يعلنون: «الفرد قبل وفوق الدولة» ان لماركس نظرية نقدية، لكنها على كل حال، نظرية، وهذا بالذات ما يربطه هيجل

53 يعن هيجل أنه يتكلم عن الدولة، ثم يتكلم عن المجتمع بخلاف دائما المقال السابق

الفصل الثالث

- تكوُّن الدولة -

يتم في هذا الفصل بوظائف الدولة ووسائلها فلا يعود لفرق بين الدولة وبين جهازها منهجيا، بمؤخر تحليل المعنى الماورائي بالوصف الوصفي، أي ترك الفلسفة لدحر مجال الاحتجاجات حصل مثل هذا التحول لمهجي في وسط القرن الماضي عندما اجتاحت الفكر العربي ردة عيفة ضد المثالية الهيكلية، واتحدت جميع المذاهب في نظرة واحدة هي الوصفاية التي عداها تقدم العلم الحديث فيما يتعلق بالدولة، ستتحد الوصفاية شكل التطورية ثم شكل الوصفاية وسعتمد اسرسان على معلومات مستقاة من لتاريخ وعلم الاجناس (الاثولوجيا) يسم المصالح الوصفاية بار الاداة تحمل في ذاتها هدف الدولة عندما نصف بدقة، والوصف الدقيق لا يبعد كثير عن التحليل، يهتدي عبر العملية نفسها، أي معنى الدولة، أي الى الدور الذي تلعبه في حياة الجماعة الاساسية الا ان الوصف يطبق حقا من الوصف الحالي ثم يسحب السحرة على اوضاع الماضي اجهزة الدولة الحالية كثيرة ومتشعبة ومتداخلة، لو أحداها على ظاهرها لما أمكن اطلاق شكلها على الأشكال الماضية. لا بد ان من المسطر والتحديد لذلك نقول ان الوصف الوصفاية يوارى بالضرورة التحليل، أي التحديد والتعميم ولما ان يريد ان الوصفاية، كما طبقت على ظاهرة لدولة، تحل في وطبقية تحول دورها الى تطور سنة

لا شك ان القاريء انتبه الى ان المصالح الذي يكتم عنه هو بدوات الذي استعمله المجلس لا عراة في ذلك، حيث ان هذا الاخير عاصر التحول الذي أدى الى اجتراح العلم الموضوعي بحال الفلسفة بالفعل، تحق المجلس عن التحليل منحها الى الاستمرار، وترك الفلسفة لصاحب الاقتصاد والاثنوعراة لاحظ تطورات متائلة في اثنا، روما، جرمانا، الحل اثاءها نظام القرابة القسي ليحل محله نظام

يرتكز على تجرئة الارض الى اوطان قارة ، كل وطن مخصص لقسم معين من الشعب⁽¹⁾ . فاستنتج ان التساكن المستمر يستوجب ضمان الأمن ، اي اقامة حرس عمومي ، وبما ان اولئك الحراس لم يعودوا قادرين على انتاج معاشهم فلا بد من ان تتكفل الجماعة بقوتهم وهكذا تنشأ الحماية . ثم تستوجب مسؤولية الامن والحماية ادارة جيسية لا تلبث ان تتطور وتتضخم . فيتعالى قسم من الناس فوق الباقي ، لأنهم لم يعودوا مشاركين مباشرة في الانتاج ، وهذا الانفصال تنشأ الدولة⁽²⁾ . اذا عممنا المعلومات التاريخية يمكن لنا ان نقول ان الوضع الجديد الناتج عن تفكك نظام القرابة ، المتميز بالاقامة المستقرة وبالملكية الفردية ، يستلزم شرطة ، وهذه تستلزم حماية ، وكلاهما يستلزم قانونا تنظيميا . كل دولة اذن مكونة من مسلحين وحياة وقصاة وفوق هؤلاء جماعة تقوم بربط الاتصال فيما بينهم ويوجد فوق الجميع السلطان⁽³⁾ . هذا هو هيكل كل دولة ، حديثة كانت ام قديمة ، نراه بسيطا واصحا في اثينا ونجده هو هو في الدولة الحديثة عندما نتجاوز التعقيدات والرخارف المتراكمة مع مرور الاعوام .

ان المجلس ، في الحقيقة ، انطلق من الحاضر المعقد ، مبسطه وقرأ تاريخ اثينا على صوره . لم يتم بعملية بناء وتركيب ، لم يتتبع تطور كل عنصر من عناصر الدولة الاثينية كما يعمل مؤرخو النظم . العملية التي قام بها هي اساسا افتراضية عقلية اكثر مما هي استساظية بيد ان ما يهمنا في قوله هو ان معنى الدولة ينحصر في وظيفتها . لا يوجد شيء يستحق ان نبحث عنه وراء الجهاز . الجهاز هو الجيش والادارة ، وظيفته المحافظة على الامن والنظام ، وبالذات على الحقوق المكتسبة بما ان المجتمع ينقسم الى مالكيين وغير مالكيين ، الى اصحاب حقوق والى مجردين من كل حق ، فالجهاز يخدم بطبيعة الحال القسم الاول ضد كل حركة مشبوهة يهيم بها القسم الثاني . لذا ، يقول المجلس ان الدولة هي بالتعريف دولة الطسقة الأقوى : « ان الدولة

1 - عمدة تشبه تخطيط الكوفة والبصرة لفائدة القائل العربية الفاتحة

2 - XI ، ص 158-9 . يتحدث المجلس الكلام عن الجيش والحرب من البداية ، ليرهن على أن الدولة ضرورية تنشأ من « حياء المجتمع بدون أي تأثير خارجي » معلوم أنه عند نظرية دور الصف في التاريخ

3 - السلطان هو صاحب السلطة العليا ، هو الحاكم المتفرد بالكلية

التمثيلية الحديثة هي آلة يستعمل بها الرأسمال العمال الأجراء . (4) ان مفهوم الدولة ينحصر في مفهوم الجهاز الذي يحكم المصلحة الخاصة ويخضع لقواعد القانون الخاص ، لأن القانون الخاص ، قانون المعاملات ، هو دائماً روح القانون العام - الدستوري والاداري - كما يدل على ذلك بوضوح القانون الروماني الذي احياء العرب الحديث ليحتدي به .

يغطي مؤلف المجلس بتقدير كبير لدى جميع الاثنولوجيين . حتى الذين يكرهون الماركسية كدعوة سياسية يحدون سهجة الوضعي . لذلك أخذناه مثالا على الاتجاه الذي سار فيه الباحثون منذ اواسط القرن الماضي .

قلنا ان الوضعية تقتضي الابتداء بوصف الدولة القائمة ، قبل تحليل وظائفها ثم التجريد فالتعميم وسحب النتائج على دول الماضي . فيتم بذلك استحصار مراحل تكون الدولة من الامس الحقيق الى اليوم تتمحور الوظيفية التطورية في ميدان السياسة والتاريخ حول تصور الدولة القائمة ، وهما تنشعب الامور حيث يجد على الاقل اربع تصورات عند كبار علماء الاجتماع ، تعي الدولة القائمة .

- عند المجلس والاثولوجيين الدولة التاريخية ، المرتبطة باستقرار القائل الرحل والملكية الخاصة والكتابة ، وهي خصائص نشأة التاريخ المكتوب ، ابتداء من القرن الخامس عشر قبل الميلاد على اقل تقدير ، والتي تدوم بدون تغيير جذري الى ان ينتهي عهد الملكية الخاصة وتقسيم المجتمع الى طبقات « ستها الطبقات ومعها تنهار الدولة » حسب قول المجلس (5)

- وعند ماركس في نقد فلسفة القانون هيغل تعي التنظيمات الجديدة التي عرفها عهد النهضة وعهد الثورة العرسية يتحد ماركس كمودح لتلك الدولة ملكية

4 - XI ، ص 157 ، يذكر أن هيغل لا يجهل وجود تلك لدولة المسماة عند دولة الحاجة والاعقال انظر XXI ، م 103 ، تتكون أساساً من شرطه وقضاء ، يحرص على مصالح الناس الخاصة وتطبق قانون المجتمع المدني الا انه لا يجهل بوجود صنف لدولة خفية ، البهرة على مصالح العموم ، ولا يتأخر معها . ملاحظ ان المجلس لا يعد القوال هيغل بقدر ما يعي سوء المطروح ولا ينقص من أهمية أسون كون هيغل استمك لأعرص بربريه ظرفية

5 - XI - ص 159

فريدريك الثاني ولويس الرابع عشر وامبراطورية نابليون الاول .
- في اجتماعيات القرن الماضي تعمي الدولة الصناعية ، دولة مجتمع يعطى العمل في
المصانع والمتاجر على العمل في الحقول ، طبقة الاجراء الصناعيين على الفلاحين ،
الرأسمال النقدي على الملكية العقارية ، وكلها تطورت تنعكس على وظائف الدولة
واجهرتها

- في اجتماعيات واسط هذا القرن ، تعمي الجهاز المترتب على تداخل العلم
والصناعة وارتفاع نسبة قطاع الخدمات على حساب قطاع الصناعة التحويلية وانتشار
وسائل الاتصال السمعية واستعمال الاعلاميات لتنظيم العمل ومراقبة العمال ،
وكلها ظروف غيرت من الأساس قدرات ووظائف واجهرة الدولة .

اي نموذج تعمي بالدولة القائمة : التاريخية ؟ الحديثة ؟ الصناعية ؟ المعاصرة ؟
من المدهي ان اي حكم يطلقه على الدولة موط بالمودح الذي تتمثله عندما
يصف وظائفها ووسائلها .

ان نموذج المجلس جد قضااص . كن صالحا في مرحلة انتقال البحث من الفلسفة
الى التاريخ والاثولوجيا . يستعمله اليوم بحاصة من يهيم تشيد اثروبولوجيا سياسة
لانه مضطر الى تعيين الظواهر العامة التي تشترك فيها المجتمعات المتساعدة ، من
القائل الرحل الى الكيانات الطبقية الكبرى . اما المودح الاعلاموي ، فانه يخص
قسما ما يرال ضيلا بالنظر الى المنظم الدولي رغم ان ذلك القسم هو الاكثر عمي
وقوة وعمودا . يبقى المودحان الثاني والثالث يتداخلان ويؤلمان مودحاً واحداً
يسمى الدولة الحديثة وهو ما يستعمله الباحثون في العلوم السياسية ، وفي اجتماعيات
البلاد النامية بحاصة ، معتمدين على افكار ماركس(6) وتحليلات قسر .

يتسبب تواحد هذه المادح الاربعة في عالم اليوم بكثير من الخلط ، لأن كل
مؤلف يتأثر حتما بالبيئة التي يعيش فيها حين يصف دول الماصي او دولا معاصرة له
عربية عنه بيد ان محور الاجتماعيات السياسية المعاصرة هو نموذج الدولة
الحديثة - الصناعية ، لانه في محل الوسط ، منطلق كثير من الدول الحالية وهدف

6 - غير ها بين ماركس وبين المجلس وهو تمييز يفرسه المنهج ولا يعمي سوء تفاهم او تعاوناً في لقيمة بين الرجين

غالبية ما سواها ، فهو مشترك بكيفية ما بين المجتمعات المصنعة والاخرى التي هي على طريق التصنيع . هو المعيار ؛ اذا قلنا الدولة وسكتنا ، فاياء نعي بدون مرأ .

كيف نصف هذا النموذج ؟ لا ماص ها من اللجوء الى طريقة ماكس فيبر⁽⁷⁾ ، وذلك باختيار امثلة تاريخية معروفة وانتقاء العناصر الاكثر ملازمة ، اي تلك التي بوجودها تتضح ظاهرة الدولة وباختفائها تضرر وتحتفي . وهي طريقة استعمالها كبار المفكرين الاجتماعيين منذ البداية . عندما كان ماكيافلي يتكلم عن الدولة الحديثة ، فانه كان يتصور بعض الظواهر الموجودة آنذاك في فرنسا ، إنجلترا ، اسبانيا ، وغير متوفرة في ايطاليا . هناك يقول ان هذه الأخيرة لم تكن بعد دولة عصرية . كذلك هبيل في مؤلفاته السياسية ، كان يتحد حيا فرنسا ، وحينما آخر إنجلترا ، كمثال لبلد تحققت فيه عناصر كان يعتبرها مبرة لدولة العقل ، فملتصت الى المانيا ولا يجدها فيها فيقول ان المانيا ما زالت امبراطورية وليست دولة⁽⁸⁾ ونفس الملاحظة تجري على ماركس ان طريقة فيبر طريقة بدئية يلجأ اليها كل من يفكر بجد في الشؤون الانسانية ويريد ان يتوصل الى احكام عامة انطلاقا من اوصاف عيسية⁽⁹⁾

تتطلب الطريقة المذكورة مقابلة حالتين . الاولى ايجابية والثانية سلبية . اذا كنا نتوخى فرر ظاهرة اجتماعية لركب نموذجها الذهني ، فلا بد من انتقاء مثلا تاريخيا يتصفها ومثلا آخر يجهلها فتوصل الى اظهار آثار وجودها في الأول وآثار غيابها في الثاني . ومقابلة النتائج الايجابية والنتائج السلبية بوضع عناصر النموذج المشدود . في بداية القرن الماضي ، كبار المفكرين يتوحدون قسما - لا يقول تعريف - الدولة العصرية . وكانت الظروف الموضوعية مؤاتية تماما اذ كان حيث كانت الاحداث تقدم لهم ، وبكيفية درامية ، صراعاً بين فرنسا الباليوية (المثل

7 - نظر بجشا حول مفهوم الأدلوجة ص 64-71

8 - انظر المرجع XX

9 - هذه طريقة اسمرئية يلجأ اليها بدهة المفكرين بونهيون بدء من ارسطو تخالف الطريقة الاسباطية التي اتبعها فلاسفة الأمور بجد ارضاصا عند ماكس فيبر وهيكون واصدار المدرسة لتاريخية ، من العرب ، وعند من خلدون ومن عا صحاء في الشرق الاسلامي

الاجباني) واوروبا الارستقراطية (المثل السلي). كانت هكذا المقابلة الضرورية
لثورة الفكر السياسي ظاهرة للعيان .

ان المؤرخين المتخصصين يلحون على ان الدولة البابليوية لم تتعارض كل
التعارض مع الدول الاوروبية الاخرى ، حيث ان نابليون ورث الكثير من تنظيمات
الملكية المطلقة ، التي لم تستطع الثورة ان تقضي عليها في ظرف وجير ، كما ان
بروسيا وروسيا وحتى النمسا عرفت في القرن السابق اصلاحات عميقة تحت ما سمي
بالاستمداد النير ، زيادة على ان تلك الدول استعادت اثناء الصراع من الابداعات
الفرنسية . كل هذه الاعتراضات صحيحة ، الا ان المعاصرين ، وهذا هو المهم ، عاشوا
الصراع كمواجهة تامة بين مدأى اجتماعيين متساويين ، كما تدل على ذلك مؤلفات
بيرك وفيخته واقرانها . لقد تعددت اسماء هذين المدأى الثورة مقابل التقليد ،
الحرية مقابل العبودية ، الديمقراطية مقابل الاستمداد المهم عندنا هو ان المحدد
آثار كل واحد منهما على الدولة المؤسسة عليه . ويتضح التأثير في أربعة مجالات
أساسية : الجيش ، الادارة ، الاقتصاد ، التعليم .

نذكر ، فيما يتعلق بالجيش ، ان ما مهر المعاصرين في مسار الثورة المرسية هو
ابداها الجيش التقليدي بجيش جديد ، جيش غوغائي كما أسماه عوته الذي شاهد في
معركة فالمي⁽¹⁰⁾ كيف انتصر حشد من الملاحين غير المدربين على جنود محترفين . ما
هي العناصر المميرة للحيشين المتقابلين : المرسى الثوري والاوروبي التقليدي ؟ كان
الأول وطيا شعبا ديمقراطيا في حين ان الثاني كان محترفا ارستقراطي القيادة
متعودا على الخسوع الأعمى . لا شك ان في هذه المقابلة كثيراً من الغدو والشطط
بالنظر الى الواقع التاريخي ، لكن طريقة فير تعتمد التطرف المبهجي لكي تلمس
العصر المهم في الظاهرة المدروسة ، فهي بمثابة مجهر يكسا من ادراك الواقع من
خلال تضخيم مكوناته . لم يكن الجيش البابليوي مؤلفا كله من مواطنين فرنسيين ولم
تكن الجيوش الأخرى كلها مؤلفة من مرتقة محترفين غير ان ما لا شك فيه ان

10 - لم تكن معركة جيمس حقيقي ، اد اعطت القيادة البروسية أمر التراجع بسبب حدث وقعت اعداك في بولوب ،
لكن لرأي العام رأى فيها انتصاراً باهراً للثورة المرسية تاريخها هو 21 سبتمبر 1791

الجندي نابليوي كان يجسد وهو ينتمي شعوريا الى مقاطعة من المقاطعات (نورمانديا او فلاندره او الجيرونند .) ويسرح وهو ينتمي الى الامة العرسية، في حين ان الجندي النمساوي، مع ولائه لشخص الامبراطور، يبقى بالدوام ينتمي الى المجر او بوهيميا او التيرول كان ماكيافلي قد طرح بوصف مشكلة الجيش الوطني حيث قال ان ايطاليا لن تكون دولة موحدة ما لم تستغنى عن المرتقة وتدافع عن نفسها بنفسها(11). كان التاريخ الاوربي يتجه اذن منذ عهد النهضة نحو اندال المرتقة بالمواطنين كذلك تطرح، من خلال الديمقراطية والشعبية، مسألة الانصراط. لقد شبه الجيش منذ القدم بالجسم. الجنود هم الجوارح والقائد هو العقل المعكر ولا بد من اتفاق تام بين العقل والجوارح قوة الجيش اذن في الانصراط. لكن، هل يتحقق الانصراط ومراتب الصراط حكر على السلاء بدعوى أنهم ورثوها أباً عن جد، وكل مسالك الارتقاء مسدودة في وجه غيرهم؟ أليست الديمقراطية، اي التقارب بين الصراط والجنود، أفضل وسيلة لتربية هؤلاء عن تفهم الأوامر، وبالتالي لتدريبهم على الانصراط المتعقل؟

هكذا، انطلاقاً من نموذجين متعارضين الجيش الثوري والجيش الارستقراطي، تبين ان مميزات الاول - الوطنية، الشعبية، الديمقراطية - كانت سبب تفوقه على الثاني لانها عمقت اسباب التلاحم الذي يشكل قوة كل جيش. فمدرك ان الانصراط لا يكون قوة بصفته تلاحماً مادياً، بل لأنه سبب انتشار العقلانية بين الجنود. الجيش الحديث هو بالاساس مدرسة لشر العقلية(12)

كان جيش الثورة الذي ورثه نابليون اكثر انصراطاً وعقلانية، لذلك تعلمت في بداية المواجهة. ثم عرفت الجيوش الاوروبية الاخرى اصلاحات جعلتها في المستوى المطلوب حينذاك اهزم نابليون ماداً كانت تلك الاصلاحات، وفي بروسيا خاصة؟ ادكاء الشهور الوطني، توحيد الشعب، فك احتكار الارستقراطية للمناصب (عليه(3). هكذا نفهم اسباب تنوع كلاوسفيتس. حارب نابليون في صفوف الجيش

11 . XXVII ، ص 1229

12 . XXXVIII ، ص 252 وما بعدها هذه نصيب من نوع جديد، سياسية أدبوية، مختلفة عن نصيب ابن خلدون العملية او لدية

13 . لم يوضح حد هذه العناصر بل ما هو توسع في روايته شهيرة حرب والس

البروسي وشاهد اهرام هذا الاخير في معركة بيسا (1805) . فرحل الى روسيا والمحرم في جيشها وشاهد اهرام نابليون بعد 1812 . ثم رجع الى بروسيا وفكر طويلا في اسباب الانتصارات النابليونية الماهرة الاولى والاحفاقات الاخيرة فخرج بأول نظرية حديثة تعقل الحرب ، نظرية ما زالت الى يومنا هذا محط اهتمام الاخصائيين . والسبب هو أنه ربط مفهوم الجيش الحديث بمفهوم العقلانية⁽¹⁴⁾

لش كان المعاصرون انتبهوا بحاسة للتطورات التي ادخلتها الثورة على القوى المعاربة ، فإن المؤرخين يهتمون حاليا اكثر باصلاح الادارة العمومية . الدليل الاوضح على الثورة الادارية هو القانون النابليوني الذي جمع في كتاب واحد موجد كل القوانين الواجب تطبيقها على جميع المواطنين بدون مير جغرافي ، عرقي أو طمقي ونظرة خاطفة الى البلاد المأورة - اسبانيا ، المانيا وحتى المملكترا - حيث تتواجد قوانين خاصة بكل مقاطعة وفي نفس المقاطعة قوانين خاصة بكل طبقة - تكفي لاطهر مدى التعبير الحاصل في الحياة العامة عندما توحد وتسط القواعد التنظيمية .

من يطبق تلك القوانين الموحدة؟ جماعة متخصصة ، تختار حسب نظام الممارسة ، تتقاضي راتبا معينا ، تكلف بالتعيين نظراً للظروف والاحوال بدون اعتبار للأشخاص . فهي تعرف فقط القاعدة العامة ومسطرة التعيين التي هي معلومة وقارة كلما عت تلك الجماعة استقلت عن صاحب السلطة لكونها غير مرتبطة مادياً أو معنوياً به . هذه وصعية تشبه وصعية الجيش . في المنظمتين معا ، يلعب مفهوم الانضباط نفس الدور كما تطبق أوامر حسب مسطرة معلومة في ظروف معينة . لذا ، وصفت الطبقة التي تتكلم عنها بأنها جيش مدني وعندما تتحقق الصفة المذكورة تسمى بيروقراطية⁽¹⁵⁾

لا تعني البيروقراطية مجموعة من الموظفين ، كيف ما كانوا ، بل تعني موظفين

14 - نظريون اوروبيون عقال اعرب جردان باريس ، غاليل 1976

15 - تعني الكلمة لكون حكم الكتاب وظهرت أول مرة في القاموس الفرنسي سنة 1759

يعملون وكأنهم جيش مدني . ان ماكس فيبر هو الذي جعل من هذا المفهوم محور اجتماعيات السياسة وعلامة دالة على اكتال الدولة العصرية . يقول : « ان مفهوم البيروقراطية يتفرع عن مفهوم الانضباط .. وتعود البيروقراطية في مجال الادارة كتعود الآلة على العمل اليدوي » (16) لقد انتبه غرامشي لأهمية المسألة فكتب ما يلي : « وبعد حين ظهر نموذج الموظف المحترف . هل نشأ عن ضرورة ملحة ام بسبب المخطاط الحكم الذاتي فقط كما يدعي الليبراليون الاقحاح ؟ الواقع ان كل دولة واجهت مشكل الموظفين فاهتدت الى حل خاص بها واختارت نوع الموظف وقانون التوظيف الموافق لها ... ودراسة هذه التطورات جد مهمة » (17)

ليس صحيحا ان فرنسا الثورية والابليونية هي التي ابدعت البيروقراطية لأن بروسيا وروسيا سقتها ، لأسباب تاريخية معروفة ، في هذا الميدان لكن الصحيح هو ان اصلاحات الثورة شكلت قفزة نوعية اد محت كل ما كان يربط الموظف بشخص الملك وحررته من ضرورة الاهتمام بهوية كل فرد اصححت البيروقراطية النابليونية السمودح الاسمي وظهرت الهيئات الوظيفية الاخرى وكأنها ما رالت غير مكتملة

توفر لدينا الآن نموذج دهي للبيروقراطية . ماذا نستخلص منه ؟

تعتبر البيروقراطية ايا الطبقة الوحيدة الموجودة وتعتبر ما سواها افرادا معترين ينكتلون من حين إلى حين لأسباب عابرة . لا تعرف الحرفة ولا الطبقة ولا اخوة (الحارة) ولا لمدينة ولا المقاطعة ، تعرف فقط العرد المسبح عن محيطه المحلي والعائلي والحرفي . تشتغل متمثلة بخريطة يسكنها افراد مفردون تنظمهم الادارة ، متى تريد ، حسب قواعد معلومة تمتد الاعمال في اوقات وعلى وتيرة محددة ، اساسها (اي الاعمال) معروفة ونتائجها معروفة ايضا مسبقا فهذا العمل الذي لا يعرف الخوارق ولا يستهر العرص العابرة والذي يحصل باستمرار في نفس الصورة وعلى نفس التوتيرة بحيث يعود من السهل التسو بمحصوله ، يستطيع ان يسميه عقلانيا باعتباره العملية الحسابية ، اذا عرفت فرصيتها واذا اتبعت المسطرة المعلومة فاب تأتي لا محالة

16 - XXXVIII ، ص 254 ، ص 214

17 - غرامشي ، لاعمال المختارة ، باريس 1959 ، ص 277

بالنتائج المتوقعة. هذا ما يعنيه بالصبط ثير اد يقول: «ان البيروقراطية هي الوسيلة الوحيدة لتحويل العمل الجماعي الى عمل اجتماعي معقول ومنظم... انها تشجع طريقة عقلانية في الحياة، علما بان مفهوم العقلانية يحتمل معاني جد متباينة. »(18) يتميز السلوك البيروقراطي بالمرايا التالية. التمريد، التجريد، التعميم، وهي بالذات مرايا العقل المجرد، ما اسماه هيجل بالاعقال، تلك الموهبة الاساسية التي تجريء اي كيان الى وحدات مستقلة تطبق عليها قواعد الجمع والطرح، والتي تهتم بالكلم دون الكيف. لا يعني الرياضي كون الفرد أصمر أو أحمى، مربعا أو مثلثا، كذلك لا يعني البيروقراطي ان يكون المواطن غنيا أو فقيرا، شريفا أو عاميا، صحيحا أو مريضا. كلا الرجلين يحصع خصوعا كليا للاعقال.

لا يتحول كل موظف بالضرورة الى بيروقراطي. لكل مجتمع، لكل دولة نوع خاص من الموظفين كما قال عرامشي. من الواضح، حسب التحليلات السابقة، ان المجتمع المبني على الاقتصاد القندي، وان الدولة المؤسسة على الديمقراطية، يكونان تربة ملائمة لسمو البيروقراطية لأن اساس الاعقال، وهو التمريد والتعميم، يؤلف عندئذ قاعدة الاقتصاد والتنظيم السياسي والوظيفة العمومية. يتحسد اذ ذاك المفهوم بصفائه وشموله(19).

تبين الدراسات التاريخية ان التطور، منذ العهد الوسيط وبخاصة بعد النهضة، كان يتجه نحو برقرطة الوظيفة. هذا واضح في ادارة الاديرة والصيحات الاقطاعية والشركات التجارية الكبرى والدول التوسعية كبروسيا وروسيا وفي دول الملكية المطلقة كفرنسا. هناك ارتباط وثيق بين الجيش والبيروقراطية والدولة الحديثة

صرح الرعيم الثوري سان جوست امام المجلس القومي وهو يقدم باسم الحكومة قانون التسعير: «ان قوة الاحداث تدفعنا الى حيث لا نريد.» ما هي قوة الأشياء؟ ما هو المطلق الباطني الذي يمجس الاساس عن معارسته؟ أو ليس هو العقلانية التي

18 - XXXVIII، ص 220 و 240

19 - «ان الديمقراطيةين يهادون البيروقراطية لأنهم يحسون ان الديمقراطية كنظام سياسي تشجع البرقرطة.» ن م، ص 231

يتكلم عنها ماكس فيبر؟

إذا تعبر الجيش في عهد الثورة الفرنسية، وتطور الوظيف إلى أن أصبح جيشاً مدنياً، إذا كان الجيشان، العسكري والمدني، يجسدان مبدأ العقلانية، أو ليس من الطبيعي أن يتغلل هذا المبدأ في الاقتصاد أيضاً؟ بل يمكن القول أن عقلنة الاقتصاد سبقت عقلنة الجيش والإدارة. أن نظرة إلى الوحدات الانتاجية المتطورة، كصناعات الكيماويات والقطاع في القرون الوسطى، كالشركات التجارية المتخصصة في جلب محاصيل الشرق أثناء القرنين السابع والثامن عشر، كمعامل النسيج والخزف التي أسسها كولير في فرنسا، تبين بوضوح أن الحاجة إلى محاسبة دقيقة وإلى تسيير منتظم خلقت بيروقراطية خصوصية في كل وحدة من هذه الوحدات الانتاجية. كل واحدة من هذه كانت تمثل دستوراً تطبقه إدارتها بمثابة وانصاف لتحقيق هدف واحد هو رفع الانتاج. بجانب الوحدات الكبرى بقي بالطبع عدد كبير من الملكيات الصغيرة الحرة، إلا أن الابتداعات التقنية والتسيرية كانت تنشأ في القطاع الأول المرتبط من قريب أو بعيد بالدولة. نلاحظ في بروسيا مثلاً أن نفس الفرد ينتقل من الجيش إلى الخدمة المدنية ومنها إلى إدارة صيعة زراعية أو شركة تجارية، فيحمل معه نفس العقلية من مجال إلى مجال.

ليس غريباً أن يتوح نابليون أصلاً بتسليم اقتصاد الامبراطورية الجديدة تنظيمياً عاماً في نطاق ما سمي بالحصار القاري، أي أقفال أبواب أوروبا في وجه صناعة إنجلترا. فكما دفع، وهو ابن الثورة، بتسليمات الملكية المطلقة في الجيش والإدارة إلى أقصى مداها وبذلك حقق قفزة نوعية، فإنه كذلك عمم سياسة كولير التوجيهية، بعد أن رفع الحواجز الجمركية الداخلية وألغى القوانين التي تكبل المنتجين، فلاحين كانوا أو حرفيين أو تجاراً. انحلت هذه الإصلاحات الجمعية المهنية بجميع أنواعها وأشكالها، فأصبحت الدولة تواجه كل فرد منتج على حدة. لم يعد هدف العمل الاستهلاك بل رفع الانتاج. ومن يسيّر المنتجين المنعزلين نحو انتاج متزايد باستمرار، سوى البيروقراطية، المنظمة هي نفسها على شكل جيش مدني؟ يتوافق هكذا الاقتصاد والإدارة والجيش في مبدأ واحد وهيكل متشابه.

الكل يعلم أن نابليون هو منظم التعليم الثانوي والعالي في فرنسا، ومؤسس

الساكالوريا ، ومشيه المدارس العلمية العليا كان التعليم قبله تحت مسؤولية الكنيسة فجعله تابعا للدولة ، وأدخل عليه نظاما يشبه النظام العسكري ووجهه وجهة علمية تقنية .

وأصبح ان التعليم الباليوي مرتبط بالجيش والبيروقراطية والاقتصاد ، اذ يعد كل هذه الهيئات بالمهندسين والحقوقيين والمحاسبين والعمال المدربين كانت الرتب العليا في كل هيئة مخصصة للباحثين في ممارسة تنظم لذلك الغرض . وهذا شكل من اشكال الديمقراطية - فالتعليم يدرّب التلاميذ على نظام الممارسة منذ البداية ، لذا كانت الساكالوريا ممارسة الالتحاق بالجامعة وكان الدخول الى المدارس العليا مشروطا بممارسة ثانية .

يلاحظ المؤرخ ها أيضا ان البلاد البروتستانتية سبقت الكاثوليكية فأتمت التعليم وحررته من التأثير الكمسي ، كما ان الاستعداد السير شمع العلم التحريفي في نطاق أكاديميات مثل أكاديمية برلين تحت فريدريك الثاني . بيد ان لا شيء من هذا يماثل شمولا واتقانا ما فعله نابلسون . كان لهذا الأخير سياسة تعليمية وثقافية بمسمى حقيقي فمادا كان هدفها ؟

- أولا ، توحيد لغة التلقين والمواد المدروسة تدرس كل المعاهد التعليمية بالفرنسية المقعدة برنجا واحدا ، عكس ما كانت تفعله الهيئات الكنسية المختلفة⁽²⁰⁾ . يركز التوحيد التلاحم القومي ، فيقوي فعالية الجيش والادارة وينمي الاقتصاد ، اد التوحيد اللغوي يوارى نشأة سوق وطنية

- ثانيا ، توجيه الثقافة نحو العلم التطبيقي . من ها كان الاهتمام بالرياضيات والفيزياء واهمال الانسانيات ، اي اللغات القديمة وتاريخ الكنيسة والفلسفة الماورائية والبلاغة . هذه النقطة لها ارتباط ايضا بالانتاج ، اذ زيادة المعارف القابلة للتطبيق تسمي الاقتصاد .

20 - جاور فرسو ربال في كتابه يكون الكتاب العربي ، بيروت ، معهد الاغناء العربي ، تطبيق هذه الفكرة على الدولة العباسية فجاءت لنتيجة غير مرضية تماما بسبب عدم توفر مؤلف على معلومات الكافية لكن المحاولة لا تخلو من فائدة ، ويجب اعادتها

- ان برنامج نابليون هو في الواقع برنامج الانسيكلوبيديين مثل ديدرو ودالانير. لقد كان عدد من تلاميذ هؤلاء اعضاء في معهد فرنسا، فشاركوا في تخطيط الاصلاحات التعليمية المذكورة. ليس من المستغرب ان يشأ المذهب الوضعاني في المحيط الثقافي الذي خلقه نابليون(21).

صحيح ان نابليون لم يبدع كل شيء في ميدان التعليم والثقافة. انه طبق ما كان يبادي به منذ عقود فلاسفة الانوار، وعمم ما كان محققا جرئيا في بلاد الاستداد السيّر. بيد ان ما يهمنا هنا ليس اسبقية هذه الدولة او تلك في ادخال هذا الاصلاح التعليمي او ذاك، ان ما يهمنا هو ان التعليم النابليوني قد جسد نفس المدأ الذي تجسد في الجيش والادارة والاقتصاد.

حاولنا ان نركب نموذجاً ذهبياً للدولة النابليونية باعتبارها تقيص الدولة الارستقراطية التي حاربتها مدة عشرين سنة ضمن حلف أوروبي. تحتم الطريقة القيسرية ان نقالي في وصف المظاهر المميرة قد تكون جنسية فنجعلها كاملة تامة، قد تكون مرموجة بغيرها معتبرها صافية. لقد اتخذنا الدولة النابليونية مثلاً ايجابياً والدولة المساوية مثلاً سلبياً لركب نموذج الدولة الحديثة. هذه هي نتائج التحليلات السابقة.

21 . كان الادلوجيون مثل ديسوت دي برامي من تلامذة مادي القرن التاسع عشر، وبخاصة كوندياك وتأثرت نظرية سان سيمون حول الاشتركية الصناعية بيسة نابليون ذهب عدد من الساسيمونيين الى مصر مع بوناپرت ما وعنت كويت، مشقوا المذهب الوضعاني، فإنه اشعل كاتياً مع سان سيمون ودرّس منهم في مدرسته بوليتكنيك التي انشأها نابليون هناك علاقة حميمة بين الأوبار وسياسة نابليون الثقافية والوصائية

المعيرات لدولة	الجيش	الادارة	الاقتصاد	التعليم
لدولة ديليون	وطني شمي ديمقراطي	توحيدية تجريدية تعميمية	موحد السوق توجيهي انتاجي	مؤمم موحد اللغة تطبيقي
II دولة المسا	مُتَرف ارستقراطي مولى	عَرفية محلية متفاوتة	مجرأ مهجور استهلاكي	كنسي متعدد اللهجات أدي

نلاحظ في هذا الرسم ان مفهوم الوحدة يعترصا كثيرا في حط الدولة I (الجيش مكون من جنسية واحدة ، القوانين موحدة ، السوق واحدة ، لغة تلقين واحدة) ، في حين ان التعدد يميز الدولة II (الجيش متعدد الجنسيات ، الاعراق متعددة ، السوق الاقتصادية مجرأة ، التعليم موزع بين هيئات مختلفة) . كذلك يعلب على الدولة I طابع التحريد في حين ان التجريبية هي ما يميز الدولة II . نستخلص هكذا من الرسم السياسي الاول رسما بيانيا ثانيا .

نموذج I	نموذج II
توحيد	تعدد
تجريد	تجريبية
نظام	عادات
مالية	مخاضية

يعطينا الرسم الثاني نموذجين ذهبيين متناقضين . لم يعد يهمنا هل النموذج يمثل

بالفعل الدولة التي اطلقنا منها كمثال : في هذا المستوى من التجريد نسلّم بان النموذج I بعيد جدا عن دولة نابليون والمودج II بعيد عن الدولة النمساوية ، لأننا اخذنا في كل مرة ظاهرة ، نقيسها من كل شائنة وتخيّلنا تطورها الى حدّ الاكتمال . في هذه العمية شطط ، لا شك في ذلك ، لكن في الشطط نفع سهجي اذ يمكننا من التركيز على الهدف الذي يتجه اليه التطور قلنا ان هذا العمل الذهني كان يقوم به تلقائيا كبار مفكري الماضي ، وبعد ان اوضح ماكس فيبر أليته المعرفية ، أصبح شائعا بين الدارسين في حقل السياسة والاجتماع .

ان النموذج I هو ما يعنيه الجميع حاليا بالدولة الحديثة والمودج II بالدولة التقليدية . لم تصل أية دولة في التاريخ الى صماء الاول ولم تنق اية دولة حاليا وفيه تماما للثاني ، لكن بمقاربة الاثنين ندرك مسار التاريخ منذ عهد النهضة عندما محكم على هذه الدولة انها عصرية وعلى تلك انها تقليدية ، فاننا نتمثل أحد المودجين كمعيار ، وعينا ذلك ام لا . تمثل ماكيافلي دولة فرنسا الموحدة المنظمة ذات الجيش القوي عندما بكى حظ إيطاليا المجرأة المعثرة المستعلة من طرف جيوش المرتقة وتمثل هيجل دولة نابليون عندما حكم على ألمانيا بأنها ما زالت امبراطورية بعيدة عن ان تكون دولة بمعنى حديث . هناك منطق يقود تطور عناصر الدولة ، اذا تأثر به عصر لا بد ان يتبعه الباقي ، هو منطق التنظيم والتوحيد والتعميم والتحرير ، او منطق العقلانية ، حسب تعبير ماكس فيبر . هذا لا بد من ان نتساءل : هذه العقلانية ، هل توجد ، قليلا او كثيرا ، في جميع الانظمة السياسية المتناثرة على وجه الأرض وتصل الى الاوج في العهد الحديث ، ام هل هي رهن بمنطقة واحدة من العالم ؟ بعارة أخرى ، هل هي محدودة زمنا ام جغرافيا ؟

يقول فيبر ان العقلنة توجد بمقاييس متفاوتة في قطاعات مختلفة في كثير من الانظمة السياسية التاريخية : عند اليونان والرومان ، في العهد الوسيط الاوربي ، بل حتى في الامبراطوريات الشرقية . لكنها كعملية شاملة وعميقة لم تتسور الا في العرب الحديث . بعد النهضة الاوروبية والاصلاح الديني والثورة العرسية والثورة الصناعية اصحت العقلانية قيمة في ذاتها ولذاتها ، تدفع في نفس الاتجاه الاقتصاد والاحلاق والهن . . كلما اعطت نتائج حميدة في قطاع - العلم التحريبي مثلا -

طبقت بكيفية اعمق واشمل في القطاعات الاخرى . في التنظيم الاداري ، في التعليم ، في القانون وحتى في الفن . لندرس موسيقى الغرب ، يقول فيبر ، ولنقارنها بموسيقى الشرق ، نراها مبنية على التناسب العددي ، اي على العقل ، والامر اوضح في الهندسة المعمارية والرسم .

القيمة المؤسسة للغرب الحديث هي ادن العقلانية ، اي عملية تطبيق العقل المجرد الرياضي على مظاهر الحياة بهدف توفير الجهد ورفع الانتاج المادي والذهني . الميروقراطية هي احدى نتائج العملية والدولة الحديثة بصفة عامة هي مجموع أدوات العقلنة في كل دروب الحياة .

ميز هيجل بين العقل والاعقال ، سمى اعقالا قدرة الاسان على التحزئة والتحليل ، كما تطبق في الرياضيات والطبيعات والفلسفة التأملية يوجد الاعقال بالسنة للثالوث - الوضع ، النفي ، التجاور - في مرحلة النفي . اما العقل ، عند هيجل ، فهو القدرة على تجاوز التحليل والنفي وادراك المطلق . ان فيبر يتجاهل العقل الهيجلي ولا يتكلم ابدا على الاعقال كعالم وصعالي ، انه يعني ، مثل كاسط ، امكانية معرفة الشيء - في - ذاته . يقول ان العقل - حسب مفهومه هو - قد يصحح هو القيمة الأولى ، لكنه لا يمكن ان يوصلنا الى قيمة خارجة عنه لأنه أداة فقط ان المعادلة الحسابية تعطيك في النهاية صورة أخرى لما وصعته في البداية لكنها لا تعطيك شيئا من لا شيء ، فكذلك العقل . عندما يقول فيبر ان الدولة هي مجموع وسائل العقلنة فانه لا يعني ما يعنيه هيجل عندما يقرر الدولة تجسيد للعقل . يتكلم الاول عن الوسائل بينما يتكلم الثاني عن الاهداف . يمكن للهيجلي ان يدعي ان العقلنة كما وصعها فيبر هي مرحلة ، وصورة مؤقتة لتجسيد العقل المطلق وان الفيلسوف غير مضطر الى الوقوف حيث وقف العالم الوصعالي رغم هذا لا بد من التمييز بين الرجلين - عقلنة فيبر هي غير عقل هيجل .

نذكر نتيحة التحليل - الدولة الحديثة هي مجموع أدوات عقلنة المجتمع هل نقل التعريف بصرف النظر عن المنهج المستعمل لادراكه ، ام يجب قمحيص المنهج قبل النظر في النتيجة . سيميل بداهة كل من له تكوين تاريخي الى رفض تعميمات فيبر .

نعرض هنا امثلة من التاريخ العام لا تتوافق مع المقابلة التي اجريت بين دولة نابليون وبين ما سواها من دول، سابقة ولاحقة.

اذا نظرنا الى الجيش العثماني، من القرن الخامس عشر الى اواسط السابع عشر، نجد انه ينفرد بين الجيوش المعاصرة بالميراث المسوبة الى جيش نابليون: فيه نوع من الوحدة القومية⁽²²⁾، فيه انصاط هر الاعداء، فيه قدر من الديمقراطية نوّه بها الرأثرون الاوروبيون، فيه قدرة على استيعاب الاكتشافات العلمية⁽²³⁾. هذا ادب جيش نابليون قبل نابليون اما البيروقراطية المفصلة عن الرعية، المستفاعة عن طريق مباراة عامة، المدرنة على تطبيق قوانين ثابتة حسب مسطرة قارة، أو لم تكن موجودة بهذه الاوصاف بالذات في الصين وبربطة والسلطنة الاسلامية؟ أو لم تكن تمثل الاستقرار في احوال متقلبة ومع سلطة مفككة؟ اما الاقتصاد، أو لم يكن منظم الى اقصى حد التنظيم في الصين، في مصر الفرعونية، في روما الامبريالية؟ أو لم يكن موجهًا لتموين الجيش وتشجيع سياسية التوسع؟ أو لم تتقدم العلوم الحسابية في مصر القديمة بسبب لوازم المحاسبة في الصيغات العمومية وفي المؤسسات التمديدية والتجارية؟ وأخيرا أو لم يكن التعلم، على الاقل في قسم مهم منه، عمليا تطبيقيا في الصين ومصر؟

يمكن القول، من الوجهة التاريخية، ان الدولة البابيوية امتداد لدولة الملكية المطلقة، التي هي بدورها امتداد لدولة الامبراطوريات القديمة، بينما الدولة العبودية تمثل فترة قصيرة، خاصة باوروبا لما صعب فيها الجهار الحكومي المركزي وأشرف على الانقراض في هذه الحال، تصح المقابلة التي بُني عليها التحليل كله هامشة.

يقارن فير بين عهد من التاريخ الاوروبي العبودي والحديث. يتعامى عن تداخلهما وتولد الثاني عن الأول تولدا بطيئا، فيركب صورتين مجردتين ثم يقابل

22 - ن نظام لاكتشاريه دليل على ما نقول كان اطفال اساطلات السلاية المصرية يؤخذون من سن مبكر وبالتدريب لتلقى يصبحون جنود مسمين مانه بالمانه

23 - عهد مع الجيش العثماني في ميدان المنهية بخاصة عدد من المهندسين لألمان قد يعني هذا، فيما يخصه ان الاتراك كانوا أكثر استعدادا لتفديد مقترحاتهم من انصاط الارستقراطيين في الجيوش الأوروبية

بينهما ليستنتج اجتماعيات الدولة المنية على مفهوم العقلانية. بيد اننا حينما نتخطى حدود اوروبا ، كما يفعل فيبر نفسه مرارا ، لم نعد نرى الامور واضحة مميزة . لقد قارن ايرنشتايط(24) بين التنظيمات السياسية في ست امبراطوريات تاريخية : الصين ، مصر الفرعونية ، روما ، بيزنطة ، السلطنة الاسلامية ، الملكية المطلقة الاوروبية . نقرأ أوصافه مجد الخصوصيات التي ظهرت لنا كميرات للدولة الحديثة ، مورعة على التنظيمات الست بنسب متفاوتة في مجالات مختلفة . ألا يعني هذا ان النموذج الذهني الذي ركبه فيبر يفتقد كل قيمة معيارية؟

عازا يرد فيبر على هذه الاعتراضات؟ لا نسي أنه بدأ حياته العلمية كمؤرخ للنظم الادارية لم يكن ادر متطعلا على التاريخ ، بل اجتماعياته ليست سوى مقارنة تاريخية في آخر تحليل .

نستنج من الملاحظات السابقة ان الدولة مد بداية التاريخ تحمل معها قدرا من العقلانية ، ان قليلا وان كثيرا . وهذا شيء طبيعي ، ما دامت الدولة تعي التنظيم والتنظيم يعني اكتشاف طريقة اسهل واقرب لتحقيق هدف ما . الانسان عاقل ، ويستعمل العقل اذا توعرت الظروف ، لا محل للاستعراب اذا لاحظنا شيئا من العقلنة في التنظيمات السياسية القديمة . بيد انها عقلنة جريئة ومهددة . تظهر في عهد ما ثم تختفي ، تؤثر في مجال ما ولا تمس مجالات مجاورة ، ثم تنقضي في كل الاحوال تحت رحمة الهوى الفردي البيروقراطية الصينية معقلنة نسيا ، لكنها ملك للامبراطور ، الاقتصاد الروماني منظم ، لكنه موجه لتغطية حاجات جيش الامبراطور فتسقى الصعة الاستهلاكية عالية عليه . اما الدولة الاوروبية الحديثة فان عقلانيتها شاملة وقارة ، تتقدم وتنتشر باستمرار ، تعمرو مجالا بعد مجال ، تحدد الاهداف الجزئية وتشكل المطلق الباطني لكل سلوك وتفكير . ان الاحداث الكبرى من تاريخ اوروبا الحديث الاصلاح الديني ، الثورة التجارية والصناعية ، شاة المدر ، تنميط القانون ، تسويط الموسيقى ، يمكن ان نعتبرها كلها مراحل في عملية عقلنة متواصلة ، وتوجد الدولة دائما في نقطة لقاء جميع هذه التطورات ، فهي نتيجة العقلنة ووسيلتها

في آن واحد . لا يستبعد ان تتشابه الجزئيات في الدولة الاوروبية الحديثة وفي الدول القديمة ، لكن المهم هو ان الروح - اي القيمة العليا - تختلف هنا وهناك .

يعترف فيبر بان الدولة اينما وجدت تحمل قدرا من العقلانية ، لكنه يلح على أن الدولة الاوروبية الحديثة وحدها تجعل من العقلانية قيمتها الاساس ، وبما انها كانت المثال بالنسبة لسائر الكيانات السياسية الاخرى ، فيمكن ان نعرفها وان نعرف معها الدولة الحديثة بأنها العقلانية التامة الشاملة .

ان ماكس فيبر . اليوم ، بدون شك ، الاستاذ الذي يستلهمه أغلب الباحثين في الاجتماعيات والسياسيات ، وبخاصة بالخصوص اولئك الذين يدرسون المجتمعات غير الاوروبية ، وعلماء افكاره ونظرياته ومقارباته ، المسية على اطلاق واسع في مسائل الاقتصاد والقانون والاخلاق والنظم توفر نقاط الانطلاق في كل بحث ونقاش يسر الاجتماع . ان فيبر هو الذي وضع في قلب العلوم الانسانية المعاصرة ذلك الشئ المشهور . الحداثة والتقليد .

نسب الى التقليد باديء الأمر كل نظام سابق للثورة الفرنسية ، ثم في مرحلة لاحقة ، كل نظام ينتمي الى العهد الوسيط الأوروبي ، ثم في مرحلة ثالثة كل نظام ينتمي الى الشرق ، واخيرا كل نظام غير أوروبي⁽²⁵⁾ . كلما توسع استعمال مفهوم التقليد تغير بالتسمية مفهوم الحداثة ، لكن في كل الاحوال تبقى استطلاعات فيبر هي التي تعدي البحث ثم يعد في استطاعة احد الاستحفاف بالاشكاليتين الفبريتين الأساسيتين

- نشأة الدولة الحديثة في اوروبا انطلاقا من الاقطاع

- خصوصية الدولة الاوروبية التي تفرض نفسها كمثال على الدول الأخرى التي تسمى لهذا السبب تقليدية

ان القاريء قلما يجد في عروض فيبر الوصفية نقصا او حلا لأل معلوماته كانت واسعة ، دقيقة ، متنوعة ، تكشف باستمرار على لطائف قيمة . يبنى بالطبع مشكل

25 - ان كل استعمال يتم علماء بين العلوم نذكرها حسب ترتيب النص ندرج الافكار الميابة ، صفة التاريخ ، لاجتماعيات ، الانثروبولوجيا من هنا يأتي الخلط الحالي في فهم كلمة تقليد

العقلانية ان ربط الدولة الحديثة بالعقلانية وتخصيصها لاوروبا وحدها مسألتان طبيتان على كل حال، لا سبيل الى الوصول فيهما الى اليقين، باعتراف فيبر نفسه⁽²⁶⁾. قد نقل الاوصاف والتحليلات دون ان نقل بالضرورة النظرية بكاملها، خاصة وان فيبر يعارض في هذه النقطة المؤرخين، انصار القومية من جهة، والاقتصاديين الماركسيين، انصار الطبقة من جهة ثانية.

كان المؤرخون ولا يزالون يربطون ظهور الدولة الحديثة، مع مميزات العسكرية والتنظيمية والاقتصادية والثقافية، بظاهرة القومية. نلاحظ بالفعل ان الدولة الحديثة اردهرت في بلاد - كمبريا واهلتر - نحي فيها لاسباب معروفة وعي قومي ابتداء من القرن الرابع والخامس عشر، استعملته الملكية لاهاء التجزئة الاقطاعية في الداخل، ولبناء وسائل التوحيد، من جيش وادارة واقتصاد، لمحاربة النفوذ الخارجي، أكان ديبيا من قبل البابا او سياسيا من قبل الامبراطور. كذلك الحال في اسبانيا وروسيا من الواضح ان الشعور الديني الموجه ضد العرب والتتار لعب دورا هاما في توحيد البلاد وتشجيع المركرة حول سلطة الملك⁽²⁷⁾. من غير المستبعد ان تكون سميرات الدولة الحديثة - جيش، بيروقراطية، سوق وطنية، توحيد لعوي... - نتيجة سياسية مسبقة على وعي قومي جياش. لذكر فقط ان الثورة العرسية ذاتها كانت مرحلة حاسمة في بلورة القومية العرسية وان فيحته الذي دافع بجرارة عن مبادئ الثورة لم يلبث ان وجه الى الامة الالمانية خطبا حماسية يدعوها فيها الى الاصلاح والتوحيد وانشاء دولة قومية قوية⁽²⁸⁾. وهذا غرامشي يقرر «لم تنوهر ابداء لدى ايطاليا جماعة يعقوبية⁽²⁹⁾ فعالة، القوة بالذات التي أنشأت ونظمت في الامم الاخرى الارادة الجماعية الوطنية الشعبية والتي أسست الدولة

26 - انظر بحثنا حول مفهوم لأدلوجة، ص 71

27 - انظر المرجع XIV

28 - لا نسي ان سمخت حد منطري الاقتصاد القومي للمنفل

29 - يعني الجماعة التي كانت بمثابة حرب يدير الثورة العرسية ويعمل كصلة وصل بين «شعب والجمعية التشريعية» سموا كذلك لأنهم كانوا يجتمعون في دير مفرغ يدعى دير اليعاقبة ثم عمم الاستعمال واطلق على كل جماعه قومية اصلاحية في بلد مسعد أو مجراً

العصرية . (30) .

هكذا ، يمكن ان نضع اردهار الوعي القومي أساسا لشأة الدولة العصرية دون ان ندل شيئا في مواضع فيبر .

اما الماركسيون ، والاقتصاديون بعامة ، فاهم يرون علاقة بين الدولة وتطور الطبقة الوسطى . يختلف هذا الموقف عن السابق بكونه لا يعفل مسألة العقلانية ، ولا حتى القومية ، حيث نراه يربط المظاهر الثلاثة - الدولة ، العقلانية ، القومية - بمارسة الطبقة الوسطى (31) . هناك علاقة لا يسكرها أحد بين العقلية التجارية وبين العقلانية . المعاصرة أساسا عملية تجارية ، كذلك الاقتصاد ، التوفير ، الربح ، التنظيم ، الانتاج ... هذه كلها معاهيم عادية لدى التاجر منذ اقدم العصور كلما ازدادت طبقة التجار قوة ونموها وحجما اتصحت تلك المعاهيم وتسربت الى الطبقات الاخرى . لقد اوضح ماركس ، اعتمادا على سميث وريكاردو ، ان عقلية الطبقة المذكورة مرتبطة بالممارسة ، باستعمال النقد والعمل الاجير يدل النقد في حد ذاته على التجريد والتعميم لانه يمثل القيمة العامة التي تتحول عند الطلب الى اية بضاعة ملموسة ، والتأجير يقود ايضا الى التعميم لأن المؤجر لا يرى اوصاف الاجير الجسمانية او الخلقية ، لا يرى فيه الا قدرته على العمل . حيثئذ مميزات العقلانية - التوحيد ، التعميم ، التجريد - هي مميزات ممارسة الطبقة التجارية . بل الدعوة القومية مرتبطة بها ايضا أو ليست سوق وطنية ولعة موحدة من لوازم توسيع الانتاج والمبادلات ؟

هناك نقطة أخرى تستحق ان تسجل . ان جل عناصر البيروقراطية التي كوت الدولة الحديثة في أوروبا مسندة من طبقة التجار . اعتمد عليها الملك لإحصاع السلا والاسعاء عن اعضاء الكيسة كان من الطبيعي ان تغل تلك الجماعة عقليتها الموروثة الى الادارة تحت ستار احياء القديس الروماني الذي كان هو نفسه ميسا على منطق الملكية الفردية . كيف الاستعراب اذا رأينا العقلية المذكورة تعرو

30 . XIX ، ص 357

31 . تكلم ماركس على هذه الظواهر دعمة واحدة وربط بينها بعلاقات جدلية ، تبدو لنا بعض ظاهرة سبب وسببة لظاهرين الآخرين ، بينما ركز المؤرخون على القومية كأصل التطور وفئير عن العقلانية

الجيش والمؤسسات الاقتصادية العمومية؟ منذ ان اصبحت الطبقة الوسطى عمود جهاز الدولة، تحت الملكية المطلقة او الاستبداد النير، والقيم المترتبة على عقليتها تستشر في جميع مجالات النشاط، المادي والعكري. غير صحيح تاريخيا ان الدولة الحديثة هي دولة الطبقة الوسطى، لأن هذه الأخيرة كانت قبل 1789 تخدم الملكية، أي قسما من الطبقة النبيلة، وبعد ذلك التاريخ تقاسمت الحكم مع الارستقراطية العقارية في جل بلاد اوروبا، سواء التي عرفت ثورة سياسية عبيمة مثل فرنسا او التي لم تعرفها كإنجلترا لكن يجوز ان نقول ان الدولة الحديثة هي الدولة الرأسمالية⁽³²⁾. في هذا المنظور تكون الرأسمالية، وهي نوع من انواع تنظيم العمل والانتاج، أصل مميزات الدولة الحديثة، وفي مقدمتها العقلانية

نلاحظ ان هذا التحليل يستعمل ضمنا ايضا طريقة النموذج الذهني، لأن الرأسمالية الصرفة لم تتحقق كاملة في اي بلد من البلدان وانما توجد منها مظاهر بسبب متفاوتة في كل دولة معاصرة، وحتى في الامبراطوريات القديمة نجد قطاعات رأسمالية مهمة وان لم تكن مسيطرة على الانتاج. هكذا نرى ان هذا التحليل لا يتناهى مع جل اقوال فيبر. هناك فرق واحد أساسي وهو ان الاقتصاديين عموما وماركس بحاصة يصنعون سبب العقلية في ممارسة الطبقة الوسطى. بينما يرى فيبر في العقلانية موهبة او اختيارا عموما يميز الحضارة الاوروبية منذ ان بزعت في بلاد الاعريق، يعتبرها ماركس انعكاسا لممارسة طبقية، فتعود الدولة العقلانية اداة تنفيذية لمجتمع محدد بوسائل انتاجه وبملاقات المستجيبين بالرأسماليين (اي مالكي وسائل الانتاج) فيه⁽³³⁾

يتساءل فيبر: «الى اي حد تخضع التنظيمات الادارية: الى الاقتصاد؟ الى ظروف سياسية صرفة؟ الى تطور منطق مستقل، كامن في تقنيات الادارة

32 - يربط بولاساس بين الدولة من المجتمع ببنية الرأسمال ذاته انظر «سلطة السياسة والعلاقات الاجتماعية» باريس، ماسيرو، 1968

33 - هذا تعريف اكثر دقة من التعريف الذي وقف عنده ماركس في نقده لنظرية هيجل حيث قال «الدولة هي نتيجة ملكية الخاصة»

ذاتها؟ (34) البرقرطة هي عنوان العقلنة ، ما هو سببها؟ تحول في نظام الاقتصاد؟ ارادة سياسية؟ تطور ذاتي خاص بالعمل الاداري والتنظيمي يمرض نفسه على مر الاعوام؟ يدل هذا التساؤل على أن ثير يرفض التفسيرات الأحادية

لا يني بحال علاقة الدولة الحديثة بالقومية من جهة والرأسمالية من جهة ثانية يجد في مواصفاته ملاحظات كثيرة تتعلق بالوعي القومي وبظام الانتاج . مثلا ، يربط الانضباط في الجيش بتجريد المحارب من ملكية سلاحه ، والبيروقراطية بتعميم التبادل القدي وابدال الضرائب العينية بالقدية . كان ثير متخصصا في تاريخ النظم ، لذلك نقرأ عنه تدقيقات لا توجد عند المؤلفين الماركسيين او المؤرخين السياسيين . لكن ، على مستوى المسج ، يني مدنيا ان تكون القومية او الرأسمالية سبب الاسباب في الاجتماع ، اي قوة كاسية تسيّر بالاستتاع المحتمي كل ما سواها .

ترك جاننا مسألة القومية ، لأنها رغم أهميتها لم تتسبب في نقاش طويل ، ونقصر كلاما على التحليل الماركسي . رأينا في فصل سابق كيف حافظ ماركس من جهة ، وهو يقد المذهب الهيغلي ، على فكرة استقلال السياسة عن الاقتصاد - الدولة عن المجتمع المدني - وكيف اندل من جهة ثانية التعريف الهيغلي (الدولة حقيقة اخلاقية) بتعريف آخر (الدولة وليدة الملكية الخاصة ، او بعارة أدق ، وليدة علاقة المنتج بالرأسمالي مالك وسائل الانتاج) . لم يتدخل ثير في هذا النقاش باعتباره خارج مجال العلم الموضوعي اد البحث عن حقيقة الشيء في ذاته من احتصاص الفيلسوف انصرف . بيد ان التحليل الماركسي ، خاصة عند انجلس ، ينتهي بالمعادلة التالية : الدولة هي اداة الدولة لئس الا ، اي الى موقف وضعالي حيث يتسنى لثير ان يناقشه يربط الماركسيون أداة الدولة بعقلية الطبقة الوسطى التجارية ثم يربطون هذه عطق الرأسمال عندئذ يتدخل ثير ويرفض ان يكون في استطاعة الدهن الشري البرهنة على هذه العلاقة السسية أداة الدولة أحد مظاهر المستظم الاجتماعي الذي يؤلف وحدة متداخلة لا يستطيع ان يمر فيها الاسباب عن النتائج بالنسبة

للاسان كل المظاهر الاجتماعية متساوية ، تبدو كل واحدة منها مساوية ونتيجة مرة أخرى . تعني الرأسمالية عقلية العملية الانتاجية ، لماذا لا نقول انها نتيجة دولة معقلنة ؟ ولماذا لا نقول ان الرأسمالية والدولة معا نتيجة اختيار ثقافي عقلائي ؟ لا يدل استقرار وقائع التاريخ على ان عقلية الانتاج سابقة على عقلية الدولة ، بل يدل بالعكس على تلازمهما وتراهما . الا اذا كان الماركسيون لا يعمون بالأصل السبب الرسمي بل المفهوم المجرد الذي يطلق منه المحلل ويهرع عنه المظاهر الأخرى . في هذه الحال يتبعون بالضغط منهج النموذج الذهني الذي يستقي معلوماته من التاريخ ثم يجردها ويركب بعضها ببعض دون أن يدعي ان التركيب المسحر موجود فعلا في التاريخ .

وهكذا نرى ان فيبر لا يرمص العلاقات بين الرأسمالية والدولة ، بل يقر امكانياتها وفي الغالب يؤكد صحتها ، لكنه يعني ان تكون الاولى بالفعل سبب الثانية ، او بعارة أدق ، سببها الوحيد . هذا الموقف المرن يجعل القاريء يتردد كثيرا في حكمه على فيبر : هل هو قريب ام بعيد من ماركس ؟ وتتعدد الامور عندما نقارن بين الرجلين على مستوى تجريدي أعلى . يضع ماركس في بداية المجتمع والدولة الحديشين الراسمال كنظام انتاجي . يأتي فيبر فيضع في بداية اقتصاد ومجتمع ودولة العهد الحديث . العقلانية . لكن هل يعني ماركس بالرأسمالية ، عندما يفصلها ويحمل معاهيمها في كتاب الراسمال ، شيئا سوى العقلانية ؟ طبعاً ، الراسمال كظاهرة اجتماعية ملموسة شيء ، وفكرة الراسمال ، كما نقرأها في كتاب ماركس وتمثلها في ذهننا ، شيء آخر ، الشيء الأول الملموس المادي هو سبب التطورات الحاصلة . الا ان ماركس كمؤلف يقدم لنا ، ولا يمكن ان يقدم لنا سوى ، فكرة الراسمال ومسطقه . أو ليست تلك الفكرة هي ما يعنيه فيبر بالعقلانية ؟ ثم اذا تذكرنا ان عملية العقلية عندما تستقل عن مسعها - مهما كان ذلك المسع - تكون ذهنية بالتعريف ، فاننا ندرك حينئذ صعوبة ايجاد مضمون للرأسمالية سوى العقلانية

يقول فيبر ويؤكد : الدولة الحديثة كجهاز - جيش نظامي ، بيروقراطية مرتبة ، قانون مقوعد ، اقتصاد موجه ، لغة ممطرة - ليست وليدة الرأسمالية بل وليدة العقلانية لأن الاولى ناتجة عن الثانية . عندما يحتل العقل المرتبة الاولى في سلم القيم ، فانه ينحكم في القيم الأخرى وتنتشر في المجتمع مذاهب مثل الانسانية ، والانتاجية ،

والدهروية .، التي تراها طاغية على الانتاج الفكري والفني الحديث من هذه الراوية تختلف الدولة الحديثة، أصلاً وهدفاً، عن الدول الأخرى، وإن شابهتها في بعض الجزئيات، لأن منطقاً واحداً، روحاً واحداً يتحكم في كل مكوناتها، من اخلاق وسلطة واقتصاد. ولهذا السبب بالصمت لم تظهر الرأسمالية في المجتمعات والدول التقليدية غير الأوروبية، لأن الروح المتحكم فيها كان معادياً للعقل كقيمة عليا، بينما ظهرت في أوروبا الغربية التقليدية لأنها كانت معقلنة نسبياً بسبب تأثيرها بالفلسفة اليونانية وبالقانون الروماني(35).

في آخر تحليل وآخر استنتاج يبدو الاختلاف المسيحي واسعاً بين مادية ماركس ومثالية فيبر، لكن على مستوى الوصف والاستدلال يتصاعد ذلك الاختلاف إلى حد الانعدام إذا عرفنا الرأسمالية بأنها عقلنة الانتاج، أصبح من السهل على القارئ الانتقال من الاوصاف الفيبرية إلى الماركسية. وهذا ما حصل في أواخر القرن الماضي وبداية هذا القرن عند كثير من الاجتماعيين عندما أرادوا أن يؤسسوا اجتماعيات الثقافة. مثلاً، نلاحظ هذا التداخل في أعمال لوكاتش: في تصريحاته المسيحية يبدو لوكاتش ماركسياً، في تحليلاته العيسية ينقلب فيبرياً.

هناك نقطة أخيرة أراد البعض أن يجعل منها دليلاً على تعوق فيبر من الوجهة العلمية السحنة

كان يقول: بما أن جهاز الدولة القمعي والتسطيعي والتربوي غير مرتبط بالطبقة الوسطى، فإنه لن يصححل بعد زوال النظام الرأسمالي، بل العكس هو الذي سيحدث أن حاصيات الدولة الحديثة مترداد قوة وانتشاراً بعد تأمين وسائل الانتاج لأن النظام الاشتراكي عمارة عن عقلنة أوسع وأعمق ستزداد البيروقراطية(36) في الادارة والأدلوكة في التعليم، سيتسع مجال التوجيه في الاقتصاد والقمع في الحياة اليومية. ليست الاشتراكية في نظره طريقاً لصحلال الدولة كما يعتقد اصغارها، بل

35 - هذه محاولة للاجابة عن صعوبة في النظرية الماركسية لماذا ظهرت الرأسمالية في أوروبا ولم تظهر في حضارت متقدمه - الصين، السلطة الاملاية - رغم مهارتها العلمية والتجارية؟ لكن جواب فيبر ربما غير مقنع

36 - البيروقراطية انحراف البيروقراطية عندما تعود لا تستجيب لرغبات الناس ولا تحفرهم عن الانتاج جيداً، بل بعد قوة عقلنة في المجتمع، بل تعود رمز الاعقلانية والتعبر

طريق تصخمها وتقويتها .

يقول اليوم المحبون بغير : لقد اظهرت التجربة انه كان على صواب . قامت ثورات ضد البورجوازية ، فالفت الملكية الخاصة وغيّرت قواعد الانتاح ، انتفى نفوذ الطبقة الوسطى في كل الميادين ، ومع ذلك لم يتغير شيء في أداة الدولة . هذا دليل على أن اصلها لم يكن في مستوى العلاقات الاجتماعية ، بل في مستوى القيم والذهنيات . وبما أن الاشتراكية ، كاتجاه ذهني ، هي ذاتها نتيجة لتلك العملية المميرة للغرب الاوروي - عملية العقلية - فكان من الطبيعي أن يعني تطبيق الاشتراكية عقلية اعمق واوسع

بيد اننا ذكرنا في فصل سابق اقوالا ماركسية لا تتعارض مع موقف غير ، على الاقل فيما يتعلق بالمرحلة الاولى من الثورة يؤكد ليس أن قانون القيمة³⁷ ، الذي هو أصل عقلية الاقتصاد ، لن يلغى مع اعلان التنظيم الاشتراكي . والا كيف تم الحاسبة الاقتصادية ويتم التخطيط ؟ ان فائض القيمة - ما ينتج العامل بدون اجرة - لن يلغى ، ولا يمكن أن يلغى ، اد بدونه يعدم مفهوم الاقتصاد ذاته . سيؤم ، سيصبح ملكا للشعب العامل كله عوضا ان يكون من حظ اقلية مالكة . بناء على هذا ، سيقى القانون البورجوازي قائما والدولة كذلك . لذا ، قال ليس ان الدولة الاشتراكية ستكون بالضرورة في بدايتها استبدادية كما كانت الدولة البورجوازية . العرق هو ان الاولى تعي استبداد اعلية بينما الثانية تعي استبداد اقلية . وقد يزداد العنف في المرحلة الاولى من الثورة لن يصحح جهاز الدولة الا اذا انتفت الحاجة إليه بحو الفوارق الطبقية ، اي بحو الطبقات ذاتها ، ومن ضمنها الطبقة الشعبية . وهذه عملية تاريخية تتطلب ربما طويلا ، حتى لو توهرت كل الظروف الملائمة .

حتى في هذه النقطة الحساسة لا نرى تعارضا واضحا بين التحليلات الماركسية والفبرية ، فيما يتعلق بالواقع المائل امام اعينا . اما المستقل البعيد ، فذاك شيء آخر .

37 - قانون القيمة هو الذي يقول ان تبادل المنتجات يتم على اساس مقارنة ما يتضمن كل واحد منها من عمل اساسي
قيمة البضاعة ليست ادن سعرها

قد حان الوقت لنعود الى هينغل، اي ان ننظر الى اجتماعيات الدولة في اطار النظرية. استعمل هينغل معلومات تاريخية واقتصادية واجتماعية لتبرير اخلاقية الدولة، بمعنى أنه أراد ان يبرّر كل مظاهر الجهاز بالرجوع الى المعنى، الهدف، المفهوم. اهتم فيبر بالجهاز فقط، وجد فيه فكرة كامنة هي العقلانية، فلم يعد يبر بين الظاهر والباطن، بين أداة وهدف الدولة. اما ماركس فانه انطلق من نقد النظرية وانتهى الى الاجتماعيات، فربط الجهاز باقسام المجتمع الى منتجين ومالكين. هناك خط عام يجمع المعكرين الثلاثة الذين يترعمون البحث في مسائل الدولة. قبل الكشف عن هذا الخط، لا بد من التخلص من الهوى الطوبوي.

ان كل مذهب قابل للتحويل الى طوبى، والطوبى في قضية الدولة هي الفوضوية بمعنى دقيق، اي تصور مجتمع مستقبلي لا يحتاج الى وازع خارجي حيث تتخذ السياسة والاحلاق تتحول الليبرالية، النيوقراطية، الماركسية.. الى طوبى، الى فوضوية، عندما تتحيل المستقل ولم تستق من جهاز الدولة سوى شبح هريل يسهر على الأمن الداخلي اذا بقي لذلك داع، لأن الرادع الحقيقي في المجتمعات المتخيلة سيكون وجدان كل فرد. لا معنى لمحاكمة الطوبى الى الواقع القائم او المستقل القريب، تقاس الطوبى بتطلعات وامالي كل جيل من البشر. نترك اذن الدولة المتخيلة وبرى الدولة القائمة منذ ان تكونت في التاريخ والى ان يتغير جذريا المجتمع الطبقي، ماذا نحدد؟

نحدد الدولة منفصلة عن، متحركة في، المجتمع الانتاجي، تعرض عليه قانونا يمثل منطق الموضوع⁽³⁸⁾ الذي لا يخضع لوجدان او لعقل الفرد. تظهر لنا تلك الدولة كمجموعة أدوات تنظيمية وقمعية - جيش، قضاء، ادارة - وميزة تلك الادوات هي البيروقراطية، اي استعمال العقل الحسابي⁽³⁹⁾ لترتيب العمل الجماعي بهدف اقتصاد الوقت والجهد. يمكن ان نجمع هذه الملاحظات في عبارة واحدة ونقول: «جهاز الدولة الحديثة بيروقراطية معصولة عن المجتمع ومسبة على منطق العقل الموضوعي». «نحدد

38 - موضوع هو كل شيء خارج ذات الفرد

39 - العقل مجرد (الامثال) الذي ابداعه من القدم لحساب والمهنة اوليت برصيه لاسمية في المهنة هي تلك التي تحدد الخط المستقيم يكونه أقصر طريق رابط بين نقطتين؟

في هذا التعريف فكرة الدولة الهيكلية الناتجة عن فصل المصلحة العامة عن المصلحة الخاصة، والدولة التاريخية الماركسية الناتجة عن نشأة الملكية الخاصة، والدولة الحديثة الشيوعية المسية على عملية العقلنة.

ما يميز هذا التعريف، الواقعي او الموضوعي⁽⁴⁰⁾، عن النظرية الطوبوية التي تستلحق بدور الدولة في حياة الانسان، هو رفض الماورائية (اي وضع هدف الدولة خارجها) والفردانية (اي وضع الفرد هدفا للدولة) والاجتماعية (اي تعليق قانون المجتمع المدني على قانون الدولة⁽⁴¹⁾). يرمز التعريف في عبارة واحدة الى المراحل الثلاث التي مر بها الاساس قبل ان يدرك واقع الدولة الحديثة: مرحلة النظرية عند هيجل والمرحلة النقدية عند ماركس والمرحلة الوضعية عند فيير. وهذا الترتيب طبيعي اذا تذكرنا ان الدولة ذاتها، كواقع ملموس، لم تفك تستقل وتنبور خلال المائة وخمسين سنة الاخيرة.

حصل بالفعل، في مجال دراسة الدولة، تطور من التجريد الى التعمين، من الفلسفة الى الاجتماعيات. لكن هذا لا يعني ان النظرية تتألف مع الوصف الوضعاني، بل العكس هو الصحيح، كما تبهر عليه الماركسية.

40 - واقعي على اصطلاح ماكس فيلر، موضوعي على اصطلاح هيجل وماركس

41 - هذا صحيح حتى بالنسبة للماركسية اللينينية ان انحلال الدولة في المجتمع من سمات الشيوعية المقبلة ولا يطبق بحال على الدولة التاريخية القائمة وعن يعيش وسط التاريخ، فيطبق على التعريف السابق

الفصل الرابع

- الدولة التقليدية في الوطن العربي -

تعاقت على الرقعة الجغرافية التي تكوّن اليوم الوطن العربي دول متعددة ،
مختلفة الواحدة عن الأخرى اما بالانتماء المذهبي او القلي او العرقي . فنقول الدولة
العربية ، الدولة العاطمية ، دولة الخوارج ، دولة الملتهمين .. الخ . تعني الكلمة هنا
الجماعة المستقلة بالسلطة المستأثرة بالخيرات وتعني في نفس الوقت الامتداد الرسمي
لتلك الاستعادة . ليرتفع الى مستوى التحرير ، فتكلم عن الدولة اطلاقا ، اي عن
الشكل العام لتظيم السلطة العليا في جميع الدول المذكورة . تنتمي الصفات العرضية ،
المذهبية والقليية والجسسية ، باستثناء صفة واحدة هي الصفة الاسلامية
ماذا تعني بالدولة الاسلامية ؟ على اية مادة نمتد لتصور واقعها التاريخي
ولتحلل آلياتها وجهازها ؟

اذا التفتنا الى المؤلفات في الموضوع ، وهي وافية ، نجد المؤلفين يتحدثون عن
الاسلام الحق ، عن النظام الذي يجب ان يكون حسب مقصد الشريعة الاسمي والذي
لم يتحقق في نظرهم الا نادرا . هذا منحى أدلوجي لا ينفعا في شيء ، بل يعدنا
عن عايننا في هذه الدراسة . كل من يصف الأشياء كما يجب ان تكون ، يعبر عن هم
جرء من مواطنيه ، وبالتالي عن تشكيلة اجتماعية وعن وضع سياسي ، فيقدم حلا لا
يعدو ان يعكس المشكلات القائمة . فلا يهتم بالدولة الحالية لانها غير شرعية في نظره ،
وبالتالي غير كائنة . من هنا مثالية مطلقة .

ان الأدلوجة مهمة ونافعة للباحث الاجتماعي ، لكن كانعكاس للواقع المعاش ، لا
كحقيقة في ذاتها . لكي نستفيد منها علينا ان نعرف الواقع ، او على الاقل ان نتجه
بحوه . قبل ان نحلل مفهوم الدولة الاسلامية ، علينا ان نعرف على الكيان
السياسي الذي عاش فيه فعلا المسلمون ، حتى ولو كان اسلاميا بالاسم فقط . غير ان

ادراك الواقع الاسلامي في الماضي البعيد صعب جدا ، ان لم نقل مستحيلا في بعض الأحيان . لكن هذا لا يعنيا من محاولة الوصول اليه بكل الوسائل الممكنة .

عندما نكون فكرة ولو بسيطة عن الواقع التاريخي ، يمكن لنا ان نعود الى تصورات الدولة الشرعية الحققة ، ويمكن حينذاك ان نستخرج منها بشيء من التأويل معلومات تريد معرفتنا للواقع دقة وعمقا . ثم هناك ظاهرة أهم مما سبق وهي ان تلك المؤلفات الشرعية ، التي تحدثنا عن الدولة كما يجب ان تكون ، لا عن الدولة كما هي في الواقع ، قد أثرت مدة قرون في معنانية العرد بوسائل شتى : بالتربية العائلية في البيت ، بالتعليم المظم في المساجد ، بالتهذيب الذهني والخلقي في الروايا . تلك التربية المتوارثة ، جيلا بعد جيل ، تشر فكرة خاصة عن علاقة الحاكم بالمحكوم ، أي عن السياسة والدولة ، وهي تتوغل وتنتشر باستمرار رغم ، بل عبر ، الثقافات السياسية المتوالية تتعاقب الدول ، ولذلك السبب بالدات ، تتوحد النظرة الى الدولة . فيستج عنها سلوك فردي عام يؤثر في السياسة ذاتها ويعود أحد الاسباب الرئيسية للشكل الذي تظهر به الدولة ، للجهاز الذي تتجسد فيه

هكذا نصل الى الهدف الذي سعى اليه ان وصف واقع الدولة الاسلامية ، حتى لو كان سهلا ، لا يفي وحده بالعرض ، اذ لا بد من ادراك المادة الخام التي بها وعليها تجري السياسة ، أي معنانية العرد ، فكرته عن الحكم والدولة . كل هذا ناشيء عن تربية لا تقوم بها الدولة وحدها ، بل لا تقوم حتى بقسمها الاكبر المسؤولون عنها هم الاب في البيت والامام في المسجد والشيخ في الراوية ، وهؤلاء متأثرون بالمؤلفات الشرعية ، بتحليلات الدولة السموزجية ، بما نسميه الطوبويات الاسلامية . عندما نقابل وصف الواقع التاريخي بتطلعات الطوبى ، عندئذ ندرك تجربة العرد العربي في مجال السياسة عبر تاريخه الطويل

لا يمكن ان نتطرق الى مسألة الدولة الاسلامية في نطاق التاريخ الوقائمي وحده او في نطاق الطوبى وحدها . الطوبى انعكاس للواقع المعاش كما يستشع لنا من خلال التاريخ المدون لذلك ، الواقع يفسر الطوبى والطوبى تصيء الواقع . ومن مقارنة الاثنين نستخلص التجربة التي تتجسد في سلوك فردي يسم عن تربية ما

قلنا ان وصف الدولة الاسلامية صعب ان لم يكن مستحيلا . والصعوبة لا تأتي من قلة المعلومات والمصادر بقدر ما تأتي من عملية تكوين الدولة ذاتها . نشأت بكييفية طبيعية في المجتمع القبلي العربي . عرف العرب ملوكاً عدة قرون قبل مبعث النبي محمد . ان المؤرخين يهتمون كثيراً بالنظام المشيخي الذي كان قائماً في مكة لأن النبي بعث في قريش ولأن قريشا كانت تحتل مكانة خاصة في الجزيرة . بيد ان هذه الوضعية لا يجب ان تسيبنا ان العرب ، على العموم ، عرفوا النظام الملكي في مناطق أخرى ، وفي اليمن بخاصة . بعبارة أخرى ، مرّ العرب بنفس التطور الذي عرفته مجتمعات أخرى في نظام العائلة والملكية والسلطة السياسية والذي وضعه المجلس وبني عليه نظريته⁽¹⁾ .

كان العرب اذن يعرفون دولة طبيعية دينوية دهرية ، هدفها في ذاتها ، بمعنى انها كانت تتوحي الشهرة والمال والقهر ولما في حوادث بداية الدعوة المحمدية أدلة على تصور رعاء قريش لاهداف المجتمع اذ قالوا لمحمد اتريد ملكاً؟ ظهر الاسلام في هذه الوضعية حاملاً أهدافاً محالفة لتلك التحربة . مهما يقال عن العادات الجاهلية التي حافظ عليها الشرع الاسلامي ، فان الشيء المهم هو التساقيص التام بين الاهداف . والأهداف تؤثر بالضرورة في نظرة الافراد الى السياسة والدولة ، وبالتالي في سلوكهم اراء السلطة . قد تشابه ظاهرياً دولة المدينة (يثرب) القادة القبلية ، لكن الهدف من الحكم يبر في كل حال بين النظامين . لا يستطيع ان نقول حتى ان دولة المدينة رعاية قبلية مدعمة بدعوة دينية لأن الدعوة مناقضة للرعاية المذكورة .

بعد الفتوحات الكبرى ، ورث العرب اجهزة الدولتين الميربطية والعارسية وهي اجهزة متائلة الى حد كبير . نشأت الدولة التاريخية في آسيا العربية منية على حق إلهي وسلطة فردية مطلقة مستهدفة الشهرة والقهر والرفاهية بعد فتوحات اسكندر المقدوني عمت انظمة الدولة الآسيوية العالم المتحضر بعد ان احتوى نظام المدينة في بلاد اليونان وبعد قرون ، حصل نفس التطور عند الرومان وانقلب الحكم القصلي الى نظام امبراطوري متأثر باجهزة الدولة الآسيوية . لما ظهر الاسلام وجد نفسه في

1 - نظر روبرتن سميث ، القرابة والرواج عند عرب الجاهلية 1983

عالم لا يعرف سوى تلك الاجهزة، فورثها العرب تلقائيا رغم انها تعارض اهداف الاسلام والتنظيمات القبلية بالنسبة للشرع وللقسلة مثلت الدولة الآسيوية عنصر النظام لا احد ينكر تواجد العناصر الثلاثة - العربي، الاسلامي، الآسيوي - فيما سمي بالدولة الاسلامية النقطة الشائكة هي: متى يعني التواجد التساق والتسامق ومتى يعني التسام والتخارج؟ واللجوء هنا إلى شهادة المؤرخين غير مجد.

ان الدولة العربية مبنية على أساس اجتماعي معين، تهدف بالضرورة الى المحافظة على توارث العوائل والعشائر والأسر، وبالتالي الى المحافظة على الجنس قد يتحول هذا الهدف الى احراز اكثر طموحا، لكن شرط ان يبقى في نفس الخط والاتجاه. تصبح الدولة عارية توسعيه لكن اذا انتفت بذلك المساواة بين العشائر انقسمت الدولة وانهارت. كذلك القول في الدعوة الاسلامية: تسلم جهازا يعمل على تهذيب الافراد، اي احراجهم من خلق الى خلق جديد. اذا حاد الجهار عن القصد وحجب وجدان المرد عن الدعوة، هجره الاسلام وسده. اما التنظيم الآسيوي فانه انشئ في عشرين القرون قبل الرسالة المحمدية لخدمة اهداف دنيوية داخل وضع اجتماعي معين، هل يتصور ان يتحول ذلك الجهار الى أداة طمعة تخدم هدفا روحيا مستحدثا وهو بين ايدي اناس لا حيرة لهم به؟ الاقرب الى الواقع المصمود هو ان يبقى وفيما لهدفه التعلبي مساهلا دعوة الاسلام، لا مؤثرا فيها ولا متأثرا بها.

ان يدرك نداهة العناصر المكونة لما سمي بالدولة الاسلامية الدهرية العربية، الاخلاقيه الاسلاميه، التنظيم الهرمي الآسيوي ولا تصور بسهولة كيف يمكن ان تتسامق وتخرج والظاهر ان المؤرخين، القدامى والمحدثين، احسوا بنفس الاحساس حيث يكلمون عن دولة الخلفاء الراشدين الاسلاميه والدولة الاموية العربية والدولة العباسية العباسية هل يعني هذا ان العناصر الثلاثة لم تخرج ابدا في تاريخ الاسلام؟ هنا نقطة عويصة جدا، من الصعب الفصل فيها لم يبدأ التأليف التاريخي بمعنى دقيق الا في اواسط القرن الثاني الهجري، بعد قيام الدولة العباسية. لم يعاصر احد من نكسب العرب سيرورة الدولة الاسلاميه في مرحلتها الاولى حيث كانت الظروف مؤاسية ان المؤرخين لاحظوا، في مرحلة لاحقة، اثار تساق العناصر الثلاثة ووصفوه ربما في الوقت الذي استقل فيه كل عنصر من جديد وبدأ يسير على وتيرة خاصة لا بد من أحد هذه الظاهرة يعني الاعتناء قبل الحكم على العترة الاولى من

تاريخ الاسلام

عندما نتكلم اليوم عن الدولة الاسلامية نعي بالضرورة مركبا من العناصر الثلاثة - العربي والاسلامي والاسيوي - الا اننا لا نستطيع ان ندرك ذلك المركب وهو محقق في التاريخ لاننا لا نملك شهادة معاصرة عليه. كل ما نستطيع هو ان نتصوره، ان نتحيله، اعتمادا على احوار مؤرخين متأخرين نسبيا بيد ان هذه الصعوبة لا تطغى فيما يقصد اليه، اى وصف التحربة العربية في ميدان السياسة يمكننا بالفعل ان نعمل قصة تحاس او تهاجر المكوبات الثلاث لأن فترة تعككها وانعكاسها، الفترة التي يحدثنا عنها التاريخ، اطول بكثير من فترة التارخ والاسجام التي تنقصنا عنها الشهادات المباشرة

وما دما نبحث في موضوع الدولة فلا بد لنا من الرجوع الى ابن خلدون، المفكر العربي الذي قدم لنا نظرية تاريخية واجتماعية عن الحياة السياسية، الانسانية عامة والعربية الاسلامية بخاصة. وتأقي اهمية ابن خلدون، كما سوضحه بعد قليل من كونه ينتصب في ملتقى الاتجاهات الفقهية والمفسمة والتاريخية وحتى الصوفية. لقد فكر حسب هذه الاتجاهات كلها فوَقَّر لنا في آخر تحليل الارضية المشتركة بينها.

يقرر ابن خلدون: « ان الملك غاية طبيعية ليس وقوعه عنها باختيار انما هو بضرورة الوجود وترتبه » (2) ولا بد لذلك الملك، وهو طبيعي، من « قوانين لكبح الحاكم ». ثم يميز بين الأنظمة الثلاثة التالية.

- الملك الطبيعي وهو حل الكافة على مقتضى العرص والشهوة

- الملك لسياسي وهو حل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدسوية ودفع المضر.

- الخلافة وهي حل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاحروية والديوية الراجعة اليها اد احوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها مصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وساسة

الدنيا به (3) وفي فصل آخر يقسم ابن خلدون السياسة العقلية الى نوعين :

- نوع يهدف الى مراعاة المصالح على العموم .

- ونوع ثان يهدف الى مصلحة السلطان فقط .

يعني بالسياسة العقلية المعتمدة على العقل الشري وحده دون استلهاهم اي دعوة
دينية ربانية(4)

هذه ممدجة انواع الانظمة السياسية الموجودة ، وفي نفس الوقت هذا ترتيب
حسب قيمة كل نظام من الوجهة الاخلاقية النظام الادنى هو الملك الطبيعي الذي
يناسب العمران البدوي ثم يتسع الملك السياسي الذي يتوحي مصلحة الحاكم الفرد
وهو نظام لا يخلو من العدل لأن في العدل استقرار الحكم وعنى الرعية وبالتالي قوة
ورفاهية الحاكم وهو نموذج مستوحى من تاريخ الساسانيين . ويأتي في المرتبة الثالثة
الملك السياسي الذي يتوحي مصلحة العموم ومثله حكم اليونان كما تصوره الفلاسفة .
وهو النوع الاقرب الى الكمال لولا انه يفسده نور الهداية الربانية . لهذا السب يصع
ابن خلدون فوقه ، في المرتبة الرابعة ، نظام الخلافة لأنه يضمن السعادة في الدنيا
والسعادة في الآخرة ، وهي ميزة لا تتحقق في اي نظام سواه . هناك بالطبع نظام
خامس يكون اكمل لولا انه بعيد التحقيق : المدينة العاصلة التي تحيلها الفلاسفة
الاعريق ، وتلاميذهم المسلمين ، حيث يكون الفرد كامل الاخلاق فيستعني عن الحكم
والدولة رأساً(5) . من الناحية العقلية المجردة المدينة العاصلة اكمل من الخلافة ، لكن
اد ، استعبد الالهام الرباني واعتمدنا على العقل الشري وحده ، فالمدينة مستحيلة
التحقيق ، ما دام الانسان اساءاً ، وهذا ما عترف به الفلاسفة انفسهم اذا سلموا ،
بالعكس ، بلروم حرق العادة لكي تتحقق ، رجعا الى ضرورة الرسالة وبالتالي الى
الخلافة ، التي تمثل ، على مستوى الواقع التاريخي ، أرقى واكمل نظام ممكن . بيد ان
الخلافة ذاتها ، كما سيتضح لنا فيما بعد ، صعبة التطبيق .

وهكذا يرح ابن خلدون التحليل النظري بوصف الوقائع ؛ وراء كل نموذج نلمح

3 - ب م ، ص 338

4 - ب م ، ص 451

5 - ب م ، ص

مثلا تاريخيا هل الترتيب التقييمي يماثل التتابع الرمي؟ على مستوى التاريخ الكوني، هناك تماثل لا ينكر. لقد جاءت الخلافة بعد السياسة العقلية وسبق هذه الحكم الطبيعي لكن في وقائع الاسلام، هناك حرق وانقطاع، لأن العرب لم يعرفوا سياسة عقلية لانهم لم يعرفوا مدنية حضرية قبل الاسلام فالاسلام هو الذي حصرهم، لذلك جاءت مرحلة الخلافة مباشرة بعد مرحلة الحكم الطبيعي ثم لم تلت ان اصطدمت مع السياسة العقلية، العارسية بخاصة، وحتفت تحت صرباتها لاسباب معروفة وهذا وضع خاص بالاسلام، ستكون له آثار وحمة في تطور الفكر السياسي الاسلامي

عرف العرب في الخاهلية ملكا طبيعياً يعرفه ابن خلدون بالعارة التالية: «ان البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم الا باجتماعهم ودا اجتمعوا دعت الضرورة الى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده الى حاجته يأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ويمانه الآخر عنها ممضى العصب والألمة ومقتضى القوة الشريفة في ذلك فمع التنازع المعصى الى المقاتلة واحتاجوا من اجل ذلك الى الوارع وهو الحاكم عليهم وهو ممضى الطسعة الشريفة الملك الماهر المتحكم» (6) ثم يسطر موصفاً «ان الملك والسلطان من الامور الاصاحية وهي سنة بين متناسين حقيقة السلطان انه المالك للرعة القائم في امورهم عليهم فالسلطان من له رعة والرعية من لها سلطان والصعة التي لها من حيث اصافته لهم هي التي تسمى الملكة وهي كونه يملكهم فاد كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة يمكن حصل المعصود من السلطان على ام الوجوه» (7)

ثم جاءت الخلافة وهي نظام ماف تماما للملك الطبيعي حيث ان: «وارع كل واحد فيها من نفسه وهو الدين وكابوا، يؤثرونه على امور دينهم وان عصت الى هلاكهم» (8) لا ينعم هذا التقييم لمدة الخلافة الا اذا افترضنا ان الطسعة الشريفة قد تعيرت اثناءها، تعيرت في شخص النبي اثر الرسالة والوحي، وتعيرت عند من

6 - ن . م . ص 332-3

7 - ن . م . ص 334

8 - ن . م . ص 369

صاحبه نسب الالهام الرباني لكنها فترة لم تدم طويلا. «فصار الامر الى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على سهاج الحق ولم يظهر التعبير الا في الوارع الذي كان دينا ثم انقلب عصية وسيعا... ثم دهمت معاني الخلافة ولم يبق الا اسمها وصار الامر ملكا مجتأ.» (9) هذا حكم مهم بالنسبة للمفكر السياسي الاسلامي العام هناك ادن خلافة حقيقية وخلافة ظاهرية كيف يحدد رسميا مدة الخلافة الحقيقية؟ الجواب غير واضح عند ابن خلدون. يمكن ان نحصرها في عهد النبي وهو التأويل الذي يطابق تماما النظرية الخلدونية. فتكون حينئذ خلافة الراشدين ظاهرة فقط لانها مسية في الحقيقة على العصية. يمكن بالطبع، وهو الاقرب، ان نفهم الكلام حسب الرأي الذي اجمع عليه الجمهور، أي ان الخلافة الحقيقية دامت الى اواسط حكم عثمان. على اي حال يتمق الجميع على ان معاوية هو الذي قلب الخلافة الى ملك. والملك هو الحكم الطبيعي حيث: «الحاكم بمقتضى الطبيعة الشريعة الملك القاهر المتحكم.»

غير ان حصار العرب تعيرت، اثناء الخلافة ذاتها، وتطورت من عمران بدوي الى عمران مدني. فكان لا بد ان يصططع الحكم بشيء من السياسة العقلية لأن «العمران لا بد له من سياسة ينظم بها أمره» وهما يطرح السؤال الخطير: هل يمكن ان يحصل انقلاب مصاد، اي ان ينقلب السياسة الى خلافة؟ لا يستبعد ابن خلدون المؤمن هذا الاحتمال لان قدره الإلهية لا يعجزها شيء في الكون ولقد قال المؤرخون بالفعل ان حكم عمر بن عبدالعزير كان خلافة لكن ابن خلدون يؤمن ايضا بنسب الطبيعة وعليها نبي نظريته فالسيحة واضحة ادن وهي ان الانقلاب المذكور لا يحصل الا بحرق العدة ان ما جعل حكم الرسول ممكنا، اي المعجزة التي حسنت مسار العزل الطبيعية، هو بالوسط ما يجعل عودة الخلافة في المستقبل ممكنة بصارة أخرى، لن يحصل هذا الانقلاب المذكور اعتادا على طبيعة الشر وحدها (10).

ستنخلص مما سبق ان الحكم الذي حربه المسلمون في الغالب هو الملك الطبيعي المعروح شيء من السياسة العقلية بعد ان مروا بفترة قصيرة جدا كان الحكم فيها

9 - ن. م. ص 369

10 - يمكن أن يؤول عن هذا المعنى القولة المشهورة لا يصلح امر هذا لأمر الا ي صلح به أوله.

خلافة . الواقع القائم هو باستمرار الملك الطبيعي المسي على القهر ، والخلافة هي في غالب الارمان امل مرتقب ليس الا .

ان مؤدى تحليل ابن خلدون هو ما أكدناه في بداية هذا الفصل من تساكُن ثلاثة عناصر فيما سميّه بالدولة الاسلامية ذكرنا الدهرية العربية والروح الاسلامي والتنظيم الآسيوي ويذكر ابن خلدون الملك الطبيعي والخلافة والسياسة العقلية . يصمها كمداح حكومية تتعاقب رسمياً ويرتتها حسب قيمتها الاخلاقية فيحمل الملك في الاسفل والخلافة في القمة . لكن من وجهة أخرى يدع على فكرة مهمة جداً وأصيلة ، لم ينته اليها اي فقيه او مؤرخ قبله ، وهي ان العناصر الثلاثة توجد بسبب متعاونة في كل الدول التي توالى على رفعة الاسلام . ان الاساس في اية دولة ، اسلامية كانت او غير اسلامية ، هو الملك الطبيعي المسي على العصية ، تزبده الدعوة الدينية قوة لكن لا تعبر بمجرا⁽¹¹⁾ . اما الهدف الخلقي ، التهديبي ، فهو غير ضروري لسياسة المجمع ، هو منحة ربابية قد توجد وقد لا توجد ، بخلاف ما يظن العلاسفة ما يوجد بالفعل وبالدوام هو التنظيم العقلي لانه لازم لمراعاة المصلحة الديوية ، المردية او الجماعية . لكن التنظيم العقلي غير الهدف الاخلاقي ، اد يجسد العدل في معنى محدود ، لا العدل في معنى كوني يحجر الشر عن تصويره بدون إلهام رباني . لهذا السبب ، لا يسئلرم العدل المنحسد في التنظيم ، والضروري مقتضى العمران الحضري ، الشرع كما يحيل ذلك الفقهاء الذين يجهلون التاريخ غير الاسلامي صحيح ان الشرع مرتبط بالعدل ، لكن المفهوم الاول اوسع من الثاني : ينظر الشرع الى المصلحة الاحروية ولا يلتصق الى الديوية الا اذا كانت ذات علاقة بالآخرة ، بينما العدل لا يتعدى المصلحة الديوية .

كل دولة قامت في دار الاسلام ، مهما بلغت من الاستعداد ، قد حافظت بالضرورة على قسم من الشريعة وحرصت على تطبيقها لانيها (أي الشريعة) صامدة للنظام والامن . فتطبيق الشريعة داخل صمن السياسة ، ويجعل الدولة المستندة نفسها

11 - يتفق هذا الحكم مع النظرية الخلدونية العامة ، لكنه لا يتفق مع قومه حول الخلافة الصحيحة ، حيث كان الواقع ديناً ولم يكن عصية وسيماً .

ترث شئاً من خلافة الرسول⁽¹²⁾ . وكل دولة ، مهما حصعت للشرع ، تلجأ بالضرورة الى القوة وتعتمد العصبة لكي تدوم وتستمر . وكل دولة ، مهما كانت منظمة عادله ، تراعي بالضرورة العصبة وتطبق الشريعة . يعني كلام ابن خلدون ، انه لا يوجد في تاريخ الاسلام دولة قائمة على العصبة وحدها او على الدعوة الدينية وحدها او على السطيم العقلي وحده . لا بد من تواجد الدعائم الثلاث . حيثد ليست المفاهيم المذكورة - ملك ، خلافة ، سياسة - بمدح للحكومات تاريخية منعقدة فقط ، وليست تصورات اخلاقية حول كيفية سير الشؤون الشرعية ، وانما هي ، رياده على هذا وذاك ، مفاهيم مجردة يؤسس عليها الكيان السياسي . يطلق على تلك المفاهيم المحردة الاسماء التالية . العصبة ، الشرع ، العدل . ويرى في الحين انها تشبه المفاهيم المحورية التي استعملها ماكس فيبر . وبهم سر التقارب بين المؤلفين الاجتاعيين اذا بدكرنا ان طريقتيهما في تناول المواضيع تتشابهان الى حد كبير . يطلقان من وصف الوقائع ليصلا الى السامح ومنها يستخرجان المفاهيم .

لنجمع الان في رسم بياني خلاصات التحليلات السابقة :

12 - انظر قوله في بعض بي أمية : « ما كانوا يحرمون لمقاصد الحق جهدهم الا في ضرورة تحملهم على بعضها من حشيه مفران الكنية الذي هو أهم لهم من كل مقصد » . XXIV ، ص 365 .

		التظيم الآسيوي	الروح الاسلامي	الدهرية العربية	
أبو حنبل	I	انواع الحكم (تعاقب رمي)	الدولة الجاهلية	الخلافة الحقة	الخلافة الصورية
	II	السعاج (تربيت اخلاقي)	الملك الطبيعي	السياسة العقلية	الخلافة
	III	المعاهم	العصبية	العدل	الشرع
		معاهم ماكس فيبر	CHARISMA	LEGALITE	LEGITIMITE

ملحوظة: يختلف الترتيب الاخلاقي (صف II) عن التعاقب اترمي (صف I) كما ساء ذلك في النص

لقائل ان يقول هذا كلام مؤرج واحد بين عشرات المؤرخين المسلمين . من ذا الذي يصير له صحة نظريته الى ترويج الاسلام ؟ هذا سؤال طرح مراراً في اشكال مختلفة هل ابن حلدون متبع ام متدع ؟ هل هو فريد عريب في التأليف العربي ام هو ملخص ومعدل لما كتب قبله ⁽¹¹⁸⁾ سؤال مدرسي عقيم لأنه في غير محله ان ابن حلدون متدع ومتبع في نفس الوقت ، مثله في ذلك مثل جميع كبار المفكرين ان الاستدع يسي حتماً على الاتباع والا كان جهلاً . ان لم يكن وحياً . غير ان الاتباع لا

يسفر حقا عن الاصلالة والسوع والانتداع ، وهما نقطة الاختلاف .! لا يتعوق ابن خلدون على من سبقه في صناعة التاريخ الا بعد ان يتفق معهم في حل الامور . . وهذا بالصبط ما نطلبه منه لأب اتخذناه في المسألة التي ندرسها عودجا يمثل عدداً كبيراً من المؤلفين . لو كان فكره عريها عن مسار الفكر الاسلامي لما نفعنا في شيء

لا يسع قاريء المقدمة الا الاعتراف بأن المؤلف لا يسلي بحكم في قضية ما الا بعد ان يأتي بالحجج الكثيرة الثابتة - من احاديث نبوية وآيات قرآنية واقوال مشهورة متداولة . قد يأتي بحجة ويؤولها بكيفية لم ينته اليها احد من قبله ، لكنه ليس من اصحاب الخيل ولم يسب الى السلف الا ما تستعهم بالتواتر واحتلف المسرون في معناه . حينذاك يجتهد ويؤول حسب مسماه من الواضح انه ليس أول من قال بانقلاب الخلافة الى ملك ، ولا أول من لاحظ الفرق بين خلافة الشيعين وخلافة عثمان . لم ينف وحده الخلافة عن الامويين - ناستشاء عمر بن عبدالعزير - بل وجد هذا الحكم متواترا عند الادباء والمؤرخين والحكماء . لا نسي ان ابن خلدون مؤرخ وفقه في نفس الوقت ، يصف ويحلل الحوادث ليستخرج منها المعبر ثم يحكم على الاشخاص والافعال والاقوال . عندما يحكم فانه يتقمص لبس القاضي السبي المالكي ، اما عندما يسرد ويحلل فانه يحاور جميع الذين حاولوا استسطاق وقائع التاريخ ، من اى مذهب ومن اية محلة كانوا . ليست أصالة ابن خلدون في احكامه بل في السرد والتعليل وذلك لأنه عندما يصف احوال الدولة الاسلامية يتوخى وصف احوال الدولة عامة . تكمن أصالته في كونه يقب عن جدور احكام المؤلفين السابقين له ، فكشف عن الارضية التي كان وقف فوقها كل من الفقهاء ، والمؤرخين والعلاسة عندما كتبوا في موضوع السياسة والخلافة . وبذلك علل مواقفهم جميعا

هناك ادن واقع تاريخي تم حوله الاجماع بين الفقيه والمؤرخ والفيلسوف . اراء هذا الواقع اتحد كل واحد من هؤلاء الثلاثة موقفا خاصا : من موافقة الى نقد الى انكار . ثم جاء ابن خلدون فخذ بعين الخد كل موقف على حدة ، ورجع الى الواقع التاريخي فظهر ان المواقف الثلاثة لا تتسافى بقدر ما تتكامل ، كل موقف يعلل الآخر هذه ثلاثة اشجار نمت من ثربة واحدة ، ثربة الواقع الذي تم الاجماع حول مواضعه والذي لخصه ابن خلدون بوصوح نادر

طوبى الفقيه . من الصعب جدا ان يجد المرء بالضبط موقف الفقيه اراء السياسة والدولة في الاسلام ، رغم - او ربما بسبب - كثرة ما كتب في الموضوع منذ قرون وقرون . وتأني الصعوبة من كون الفقهاء يتكلمون دائما عن الخلافة التي لم تطبق الا في مدة قصيرة ، وبالهام رباني ، في حين انهم يعيشون تحت نظام لا يمت اليها الا بأوهى الصلات . من السهل اليوم ان نرميهم بالوصولية والدرائية دون أن ننتبه الى ما في موقفهم من شجاعة ، بل من بطولة ، اذ يحاولون محاربة اليأس المتسرب الى المعوس والمؤدي الى اهار الدولة ورعا الى اندثار الاسلام!!

يقول العراقي في احياء علوم الدين : « است مراعي الصمات والشروط في السلاطين تشوفا الى مرايا المصالح ولو قصيرا سطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأس فكيف يعوت رأس المال في طلب الربح . » هذا تعليل واضح بين ضرورة التكيف مع الواقع فما هو ذلك الواقع ؟ الواقع ان الطبيعة الاساسية لا تتحمل النظام الاسمي ، اي الخلافة . والوعي بهذه النقطة الاساسية هو الذي دفع الفقهاء الى اهمال مسألة احياء الخلافة لفتح كتاب ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، فأول ما يلتفت نظريا هو ان المؤلف لا يتكلم عن الخلافة بقدر ما يهتم بشيء واحد هو تطبيق الشرع يعني بالدولة الاسلامية دولة الشرع ولا شيء سواها . ان الفقيه وهو بالتعريف ، من يتوق الى تطبيق الشرع على الواقع ، لا يرجع في احكامه الى آماله بل الى الظروف المحيطة به . لذلك يتكلم كثير ، عن الشريعة وقبلا عن الخلافة . ومع توالي الاحقاب يحتمي عنده ما رأينا من وصوح التعليل في قول العراقي ، فيلجأ الى نوع من الأدورية الخطابية تدل على حرج الموقف وعلى التساعد المتزايد بين مفهوم الخلافة ومفهوم دولة الشرع يقول مثلا ابن القيم الجوزية : « ان الشريعة مساهها واساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها فكل مسألة خرجت عن العدل الى الجور وعن الرحمة الى ضدها وعن المصلحة الى المفسدة وعن الحكمة الى العبث فليست من الشريعة وان ادخلت فيها بالتأويل فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه . » (14) في آخر المطاف ، امام الواقع المر ، يتعذر حتى تطبق السياسة الشرعية ، فيصطر الفقيه الى الاعتدال والتسامح فيقلل من

التذكير بالقواعد الشرعية . وها هو ابن مرقون يصرح : « السياسة بوعا . سياسة ظالمة فالشرعية تحرمها وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيرا من المظالم وتردع اهل الفساد ويتوصل بها الى المقاصد الشرعية فالشرعية توجب المصير اليها والاعتداد في اظهار الحق عليها وهي باب واسع تصل فيه الافهام وترل منه الاقدام ، واهماله يصيب الحقوق .. والتوسع فيه يفتح ابواب المظالم . » (15) يصح الشرع ، في منظور المتأخرين ، مرادفا للعدل والقانون ، وكأن المطلوب منه هو اقرار قانون لم يعد في قدرة العقل ان يقره وحده ، وتطسق الشرع يوصل الى مقاصد الشرع التي ليست قواعده الظاهرة الا ان اللاحاح في هذا الميدان يفتح ابواب المظالم . هل يعني هذا القول قبول الاهمال المؤدي الى انتفاء المقاصد ؟ كلا ! لكن الواقع هو الواقع - ما لم يعيره الله بقدرته .

والواقع هو ان تطسق الشرع حرفيا صعب . وحتى في حالة التطبيق لا يكون النظام الساجم عن ذلك خلافة يتفق الجميع على ان معالم الشرع كانت قائمة تحت حكم معاوية ، ومع ذلك لا يسمونه خلافة ما هو ادن الشرط الذي يرتقي به الحكم الى مرتبة الخلافة وبدونه يبقى امارة حتى ولو كان عادلا ورافعا راية الشرع ؟ لماذا اجمع الفقهاء على تسمية عمر بن عبدالعزير وحده خليفة دون سائر بني أمية ؟ ولماذا رفضوا خلافة بني أمية في الاندلس والموحدين في المغرب والعاطميين في مصر ؟ لقد تسبه المستشرقون الى هذه النقطة وادركوا ان الفقهاء يستعملون لا محالة مقياساً صمياً لسموا هذا الحكم بالامارة وذلك بالخلافة ، فحاولوا ان يكشفوا عنه لكنهم لم يفلحوا . ولعل اقربهم الى الصواب هو هاملتن جيب الذي ظن ان ما يصمن لصاحبه لقب الخلافة هو القيام بواجب الجهاد . يقول : « ان من يطبق شريعة مسالمة حاملة بسعة باهتة من الخليفة الحق . فامير المؤمنين بالمعنى التام هو الرجل الذي يسد الخمول والتراخي ويعتق بالقول والعمل دعوى الشريعة الطاهرة ضد اعدائها » (16) لو كان احياء فريضة الجهاد شرطاً كافياً لكي يسلب الملك الى خلافة لكان معظم الامويين في الشرق والعرب حلفاء ثم ان التسمية لا تكفي ، قد يسمى السلطان ،

بإستحقاق واجماع ، خليفة وأمر المؤمنين ، دون أن يكون حكمه خلافة حقيقية ، كما مر بنا عند ابن خلدون . أن جيب خطأ الصواب لأنه حصر مفهوم الجهاد في مظهره الحربي ، ولو عممه لأدرك الحقيقة أن الجهاد بمعناه العام ، الموجه ضد الجاهلية في الداخل وصد الشرك في الخارج ، يمثل علامة - لكن علامة فقط - على المقياس الذي يستعمله صمبيا الفقهاء . أن ما يفصل الملك عن الخلافة ليس تطبيق الشرع بل الهدف المتوخى من ذلك التطبيق . قد يجدد منك ما معالم الشرع لأسباب سياسية عقلية ، ليحفظ الأمن ويشجع على العمل والانتاج ، وبالتالي ليريد في عمر دولته ، في حين أن الخلافة هي تطبيق الشرع لتحقيق مقاصده

وما هي تلك المقاصد ؟ إنها مكارم الاخلاق . لا يكفي أن نقول : هدف الشرع هو المصلحة . حتى لو فهم منها مصلحة العموم ، أي ريدة الخيرات وتقدم العلوم واستدامة السلم والأمن . يقول ابن رشد ، العقيد المسالكى : أن الشرع أعلى من المأموس العقلي ، ويصرح ابن خلدون : « وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمدوم أيضا لأنه نظر بعين نور الله . لأن الشارع اعلم بمصالح الكافة فيما هو معيب عنهم من أمور آخرتهم . » (17) يعني هذا الكلام وهو كلام الفقهاء جيب أن الدولة السلطانية التي تطبق الشرع حرقيا ليست خلافة لأنها تهدف من وراء ذلك التطبيق إلى الراحة والاستقرار ، أي إلى غاية دنيوية . أما الخلافة فهي الحكم الذي يهدف من وراء المصلحة الدنيوية المحققة إلى مقصد الشريعة . إلى ما يسميه الفقهاء وغيرهم مكارم الاخلاق ، كما عبر عنه الرسول في حديث شريف . لا يكون الحكم خلافة إلا إذا نظر إلى دانه كأداة في خدمة هدف أعلى ، لا تكون الدولة خلافة إلا إذا جاورت أهدافها الدانية عندئذ قد يكون الجهاد علامة على ذلك التناحر وقد لا يكون . إذا كان الهدف منه هو التوسع فهو داخل في سياسة الدولة لا أكثر ولا أقل ، وهذا بالفعل ما حصل أيام الأمويين والفاطميين وغيرهم : إذا كان الهدف منه هو إعلاء كلمة الله فقد يدل على إحياء الخلافة ، بشرط أن تكون كلمة الله هي العليا في الداخل قبل التوجه إلى الخارج . فالخلافة هي التي تحمل من العرو جهادا ، لا العكس وهذا هو ما لم ينسئ إليه جيب لأنه قرأ الفقهاء من خلال مفاهيم المؤرخين

ليس مقصد الشريعة هو ظاهرها ، لذلك كان الحكم على جبرئيلاتها بالعقل باطلا في نظر الفقهاء (18) لأنه عبارة حكم ذاتي على قانون موضوعي ، حسب التعبير الهبطي. ليست الشريعة هي ما يعصل الملك عن الخلافة بل تحقيق مقصدها ' بوجوده تقوم الخلافة وبانعدامه تسحل الى ملك ، مع ورعم اقامة حدود الشرع . تحت ظل الملك تخدم الشريعة اهداف الدولة وتحت ظل الخلافة تخدم الدولة اهداف الشريعة .

هذا تمييز واضح في ذهن الفقهاء ، ولأنه واضح ، ولأن الواقع ايضا واضح في ادعائهم ، فاهم يوجرون الكلام عن الخلافة ويطنون في السياسة الشرعية يتكلمون قليلا عن المثل الاعلى وكثيرا عن النظام القائم المقبول لديهم . لماذا ؟ لان مجرد التحليل العقلي يظهر ان الخلافة تعني في الحقيقة تجاوز الدولة ، وبالتالي تجاوز الحيوانية في الانسان ، بعارة أخرى تعني معجزة . ومادا يجدي الكلام في معجزة لم تقع بعد ؟ المعجزة ، حين تقع ، تشاهد فتلزم الاقرار . يتعرض ابن حلدون لشرط الفرشية بين شروط تقليد الخلافة ويتفق مع الباقلاني على تركها قائلا : « ان المقصد منها هو العصية ولم يبق لقريش عصية . » ثم يستطرد . « وادا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا . » (19) يعني انه لا بد من اعانة إلهية لكي تقوم الخلافة من جديد

من الشطط ان لا نرى في موقف الفقهاء سوى الخسوع للواقع الانساني ان واقعيتهم تتأصل في طوبوية ذهنية : بما ان الخلافة تستلزم ان يصبح الانسان غير الانسان ، فلا بد من العيش ، في انتظار المعجزة ، داخل دولة شرعية - اي دولة تطبق الشرع وهذا موقف عام ، غير متعلق بنوع خاص من الشريعة فطوبى الفقهاء تحاطب الانسانية قاطنة وتتجاوز مع جميع الطوبويات السابقة واللاحقة . لقد تسه علال العسي هذه النقطة عند تحليله لمفهوم العطرة حيث يقول : « العطرة في الاستعمال الاسلامي المروءة التي وضعها الله صفة للانسان منذ ان اصبح انسانا . » (20) ويقول أيضا : « معنى كون الاسلام دين فطرة انه الدين الذي يجعل

18 - « فاعلم غير مستقل البتة ولا يبيى على غير أصل ودعا يبيى على أصل متقدم مسلم على الاطلاق ولا يمكن في «حوال الآخرة قبول أصل مسلم الا من طريق الوحي » XXXV ، ص 47

19 - XXIV ، ص 138

20 - XIII ، ص 5

أفعال الإنسان فطرية يستحق أن يعتبر بها إنساناً لا حيواناً. (21) وانطلاقاً من هذا المفهوم يعطيا المؤلف تحديداً عاماً لغاية الشريعة بدون أن يربطها بشعب محدد، فيقول: «أن غاية الشريعة هي مصلحة الإنسان كخلقة في المجتمع الذي هو منه، ومسؤول أمام الله الذي استخلمه على إقامة العدل وصالح السعادة العكسية والاجتماعية والطمأنينة النفسية لكل أفراد الأمة» (22) أن ربط غاية الشريعة بالمعطرة الإنسانية فكرة مهمة ومطابقة، وهي التي تظهر لنا أن أساس موقف الفقهاء هو الطوبى. وفي سماء الطوبى يستمر إمكان التناقص مع الواقع، أي واقع كان إذا وصفاً الشريعة كمجموعة أحكام، ومكارم الأخلاق مقصداً أسمى لها، والدولة أداة لتحقيق ذلك المقصد، فأننا في الحقيقة نحاطب الإنسانية جمعاء، اعتساراً للمعطرة التي تميز الإنسان منذ الميثاق الأصلي الذي ربط آدم بحالقه. وإلى أن تتحقق الطوبى، تعيش كل مجموعة بشرية داخل دولة حاصصة لقانون خاص بها، وقانون الدولة الإسلامية هو الشرع.

واقعية المؤرخ - الأديب. ينظر المؤرخون والأدباء إلى السياسة والحكم نظرة مخالفة لمعطرة الفقهاء. يتفق الجميع على ضرورة معايشة الواقع، لكن الفقهاء وحدهم متعلقون بطوبى الخلافة (23) أن الآداب السلطانية التي تمثل جزءاً كبيراً من التأليف العربي الإسلامي منذ أواسط القرن الهجري الثالث تختلف، في محتواها وأهدافها، تمام الاختلاف عن النوع الذي رأيناه في الصفحات السابقة والذي يعالج موضوع السياسة الشرعية. يستدل الجميع بالآيات القرآنية والسنن النبوية وأقوال الصحابة والتابعين، بيد أن هناك ظاهرة تميز كتب الآداب السلطانية وهي وفرة الاستشهاد بحوادث تاريخ العرس وأقوال حكماء اليونان أن الفقهاء لا يعادلون أبداً بين الشرع والعدل الإنساني لأن السنة أعلى من ناموس العقل، في حين أن مؤلفي الآداب السلطانية لا يكادون يميزون بين شرع النبي وعدل أنوشروا وعقل سقراط.

21 - ن. م. ص 70

22 - ن. م. ص 7

23 - تتكلم هنا عن الفقه والمؤرخ لأديب، وفي صفحات لاحقة من إحدى لميلوف، كنيادج قد يكون المؤرخ في الواقع أديب وحكما في نفس الوقت فتكون شخصيته مزدوجة لكن هذا لا يمنع لمثل من أن يغير بين واجهتي الشخصية المزدوجة

يعتبر ابن خلدون ان الفترة الفاصلة بين عهد معاوية وعهد هارون الرشيد التست فيها الخلافة بالملك ويقول: «قد رأيت كيف صار الأمر الى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدس ومداهمه والجري على مهاج الحق ولم يظهر التعبير الا في الوارع الذي كان دينا ثم انقلب عصية وسيما .» (24) في هذه الحالة ، ليس غريبا ان تتداخل الشواهد الفقهية الشرعية مع البراهين العقلية المأخوذة عن الحكماء الاقدمين كان هؤلاء يقولون ان العدل يصلح احوال الرعية ، كذلك يبحث اصحاب الآداب السلطانية الخليفة - الملك على التثبت بالشريعة اذ بها يدوم ويستقر الملك الدولة في نظر هؤلاء الادباء المؤرخين ملكية ، يملكها شخص واحد ، وان كان في الواقع يمثل دائما بصاب ، اي قبيلة او جماعة . العلاقة السياسية ، في العمق ، هي ان تحكم اقلية اكثرية ، كما يقول ابن خلدون : «ذلك انه ليس كل أحد مالك أمر معه اذ الرؤساء والامراء المالكون لأمر الناس قليل بالنسبة الى غيرهم فمن الغالب ان يكون الانسان في ملكة غيره .» (25) حقيقة السياسة اذن هي امتلاك أمر الآخرين ، والطبيعة الحيوانية في الانسان تدفع الحاكم الى قهر واستغلال المحكوم لكن هذا يتدخل العقل ، فيبين انه لا بد للحاكم الملك ان يختار بين طريقين . له ان يستعمل تعوقه الى اقصى حد ممكن ، لكنه يحاطر بحكمه في تلك الحال اذ يدفع الاعلى المفهورة الى ان تبحث عن اية وسيلة تحررها من رقة القهر والاستعداد ، وله ايضا ان يختار استمرار ملكه لأطول مدة ممكنة ، حينذاك عليه ان يقتصد في التصرف ، ان يظهر الرحمة والشفقة ، ان يعلل من الاستغلال ، بكلمة واحدة ، عليه ان يعدل . بما ان الحكم إصافي ، اي بما انه علاقة بين حاكم ومحكوم ، وكلاهما انسان عاقل ، فلا يمكن ان يصح للملك لفترة طويلة معا السلطة المطلقة ودوام الملك ، فاما بطش شديد قصير واما ملك طويل ليس عوضاً ان يكون العدل مابقصا للملك ، فانه من شروط استقراره ودوامه . وفي نفس السياق يصح الشرع في الدولة السلطانية الاسلامية من لوازم السياسة ومفوماتها . يتثبت السلطان بالشريعة ، يقرب العقهاء ، يستشير العلماء مظهرهم الاحترام والتوقير ، بل يرفع عم الجهاد ، سمع السرايا ويعمر الثغور ،

24 . XXIV ص 369

25 . ن م ص 220

الا انه في نفس الوقت يقول انه خليفة الله في أرضه - لا خليفة رسول الله بين الناس - ، يقول انه ظل الله في الارض - اي ان لا عدل في الارض الا تحت رايته - وان الله اورثه الارض ومن عليها . يخدم السلطان الشريعة ظاهرا لأن الشريعة تخدمه باطنا . فالهدف هنا من اقامة معالم الشرع هو دوام الملك وتوسيع السعود ، وان حصلت نتيجة أخرى فالتسعية .

يخصص ابن خلدون فصلا كاملا لموضوع الظلم وما ينتج عنه من حراب العمران . واول ما يسرد فيه ، نقلا عن المسعودي ، نصيحة الموبدان ، وهو الرئيس الديني عند العرس ، للملك هرام بن هرام . « ايها الملك ان الملك لن يتم عره الا بالشريعة والقيام لله بطاعته والتصرف تحت امره وبهيه ولا قوام للشريعة الا بملكك . » (26) من الواضح ان العبارة ترجمة اسلامية لواقع تاريخي وان العرب وضع كلمة شريعة محل كلمة فارسية لأن الشريعة الاسلامية في رمة اصححت مجرد قانون داخلي تنظم به امور الامبراطورية العباسية المختلطة الاجناس . وهذا ما توضحه لنا الرسالة التي وجهها الطاهر بن الحسين الى ابيه عبدالله عندما عينه المأمون واليا ، والتي يذكرها ابن خلدون بكاملها رعم طولها ، ليبرهن على ان العمران الشري لا بد له من سياسة يلج الطاهر على ابيه ان يقيم شعائر الدين من صلاة وصوم وركاة ويوضح النتائج السياسية المتوقعة من هذا التصرف قائلا : « دركا للدرجات العلى في المعاد مع ما في ظهوره للناس من التوفير لأمرك والهيئة لسلطانك والاسة بك والثقة بعدلك . » (27) هذه هي العلة ، هذا هو الدافع لكل النصائح التي يسديها للملوك مؤلمو كتب الآداب السلطانية . لا يقولون : واجبك كذا وكذا ، لانهم يعلمون حتى العلم ان المصمي قليل ، بل يقولون صل وصم وجاهد واستشر واعدل . ، لأن في ذلك مصلحتك العليا ، به يستتب أمرك ويقوى سلطانك ويدوم ملكك . اذا ، سماع السلطان النصيحة يكون حكمه شرعيا اد يصم الامن للناس ويعدل بينهم ويعم شعائر الملة ويعمل برأي الفقهاء . تتوفر بذلك شروط السياسة الشرعية ، فيكون السلطان اماماً شرعياً تحت طاعته ومحرم عصيانه . وفي نفس الوقت تضمن مصالح

26 - ن م ص 588

27 - ن م ص 543-544

الأفراد لها متمرعة عن ، ومندرجة تحت ، مصلحة السلطان ، علما بأن هذه المصلحة ليست بالضرورة دائما شهوانية حسية . قد يكون السلطان عادلا فيصنع الشهرة والصيت فوق ملذات الحواس

الا ان هناك شيئا واحدا لا يجري ذكره ابدا على ألسنة مولعي كتب الآداب السلطانية ، الا وهو المقصد الاسمي اندي يسميه الفقهاء مكارم الاخلاق ، ويعنون به الشبه بالرسول ، ويسمونه الفلاسفة لانس الكامل ، ويعنون به التشبه بالله بحسب طاقة الانسان(28)وهو ايضا لا بد من تدقيق . قد يكون السلطان ورعا او قد يكون عمارا للحكمة ، الا انه في هذه الحال يهدف الى استكمال الانسان في شخصه وحده لا في شخص كل فرد من افراد رعته . بعبارة أخرى ، ان ما يقص السلطنة هو الحرية كهدف لكل فرد . لذلك قيل لا حرية في نظام السلطنة ، رغم وجود حريات خصوصية لافراد وجماعات معينة(29) . ان مفهوم الحرية الاصلية منعدم في السلطنة لأن الدولة ملك لعصبة حاكمة ممثلة في شخص السلطان فالحرية والبروقراطية واخشى كل ذلك ملك له يتصرف فيه كما يشاء ، وبالطبع قد يشاء العدل فيتصرف حسب منطق العقل ، كما قد يشاء العكس وهو العالب

ب ان الملكة تفصل المالك عن المملوك ، فان ما يميز السلطنة هو فهم عام . بين الدولة والمجتمع الاساسي ، بين الملك والرعية ، بين الأمر والقانون ، بين السلطان وانقرآن . بين الفرد الكامل والفرد العادي . الح . وقد يصل هذا الفهم الى حد المعارضة الواضح كلاحلاف في الجنس واللون واللغة . لم يكن استبلاء الاعاجم على دولة الاسلام هو سبب الحكم المطلق بل العكس هو الصحيح . ان الفهم الاجتماعي العام . الذي تسب فيه نظام السلطنة ، هو الذي فتح الطريق الى حكم الاعاجم ، الاكثر بعدا عن الدعوة العربية الاسلامية .

قد يتبادر الى ذهن ان السلطنة منافية لطوبى الخلافة من ناحية الواقع اليومي هذا صحيح لكن من الناحية الفكرية والدعائية فهذا غير صحيح لا

28 - هذا هو تعريف بطلان عبد احوان ايضا

29 - لقد اوضح في بحث عن مفهوم الحرية اخطاء من يجعل السلطة مرادفة للخلافة ويقتر من لا حرية في سلطته . ان لا حرية في الاسلام لكن يستقيم منطق يجب ان يكون لا حرية في اية طوبى عند التطبيق

يتمتع السلطان بالضرورة عندما يذكره العقبة بحسن الخلافة ، بل يجبد كلامه ما دام يراه يؤكد في الختام انها ، اي الخلافة ، تستلزم ثورة خلقية لا يقدر على ادكائها الا الانبياء . يقول العقبة ضمناً : ليس الحكم السلطاني خلافة ، فيجيب السلطان : لقد دهمت الخلافة مع رجالها . فيتفق الجميع .

ان الحكم السلطاني يشجع على الحلال الرابطة الاسلامية : كلما كان الفرد وحيداً اعزل ، وكلما هاجرت مقاصد الاسلام الى سماء الطوبى ، تقوى واشتدَّ حكم السلطان ، خاصة اذا كان عادلاً ، منصتاً لصائح العقهاء . وهذا ما تنبّه له عبدالرحمن الكواكبي حيث يقول في كتابه ام القرى على لسان المرشد الفاسي : « اني اظن ان السبب الاعظم لمحتنا هو انحلال الدينية لأن منى دينا على ان الولاء فيه لعامة المسلمين ، فلا يحتص بمحفظ الرابطة والسيطرة على الشؤون العمومية رؤساء دين سوى الامام ان وجد ، والا فالامر يبقى موصى بين الجميع ، واداً صار الأمر موصى بين الكل بالطبع تجتل الجامعة الدينية وتحل الرابطة السياسية كما هو الواقع » (30) إذا لم تكن خلافة بالمعنى الصحيح انحلت الرابطة الدينية ، اي اصبح الاسلام طوبى ، فيستقل كل انسان بامرّه وتنتشر الموصى ويعم الخراب الى ان يأتي سلطان مطلق ويقتصص على الأمر بيد من حديد ويطيّعه الجميع وكأنه احياءهم بعد موت هذا هو منطق المؤرخين الادباء ونفس المنطق محده يجري في مؤلفات الفلاسفة الحكماء

فردانية الفيلسوف . لقد تصالح العقبة مع الحكم السلطاني ، مشروطاً اقامة معالم الشريعة ليدعو الناس الى طاعته ويهيئهم عن عصيانه . لكنه في نفس الوقت لم يبعد عن قلبه طوبى الخلافة بصفتها النظام الامثل الذي تنفق فيه مصلحتنا الفرد والجماعة وتدوب الاعراض الديونية في هدف أسمى . اما المؤرخ الاديب ، وكان في الغالب وزيراً او كاتباً او مستشاراً للسلطان ، فانه اراد ان يعقل الملك دون ان يعيره لانه يمثل في نظره الحكم الملائم لطبيعة الاساس الحيوانية ، فحاول ان يجمع السلطان

30 - الكواكبي ، ام القرى ، ص 159 الاعمال الكاملة ، القاهرة 1970 ، ص 159

تحقيق اعراض عامة ، مثل الامن والعدل والرخاء ، تكون صائنا لاستمرار ملكه ودوامه . مقابل هذين الموقعين ، ماذا كان موقف الفيلسوف الحكيم ؟

لننظر النظر في التتابع الرمي وفي الترابط المنطقي بين الموقعين السابقين . من الوجهة الرسمية كان الحكم في الاسلام خلافة ثم صار ملكا ارداد تعسا جيلا بعد جيل وأصبح الامل في استحالته من جديد الى خلافة موطأ معجزة شبيهة بالمعجزة الاولى ، معجزة الرسول . اما من الوجهة المنطقية فان الشرع كان وسيلة لتحقيق مكارم الاحلاق ، اي لتأسيس الانس ودفعه الى التشبه بالنبي محمد الذي ربه جبريل . ثم صار بعد ذلك قابولا ، مثل سائر القوانين ، يهدف فقط الى صان الامن للراحة والراحة للسلطان لنصور الآن النتيجة المنطقية التي يتحتم على كل مرء عاقل ان يستخلصها من هاتين المقدمتين ؟

ان العاية العليا من الحياة الدنيا هي تحقيق مكارم الاحلاق ، وهذا المفهوم يعني عند التدقيق تغليب الروح على النفس ، والعقل على الطبع الحيواني ، وهو هدف يهدي لكل ذي عقل سلم ان الدولة ، وهي خلاصة التجميع الانساني ، لم تعد تصمم للمرد تحقيق تلك العاية كما هو واجب عليها عقلا ودينا . فمادام يسع المرء العاقل ، في هذه الحالة ، سوى البحث عن سبيل اخر يوصله الى الهدف المنشود ؟ وذلك السبيل لا يمكن ان يكون سوى طريق العزلة والانفراد لا شك ان الاعلى ستفقد للمطعم الحيواني وستنسى هائلا العاية من الحياة الدنيا ، لكن كل من يتذكر المشاق الذي يربط الانس بحالعه ، والامانة التي قلبها الانس دون سواء ، يعلم ان واجبه هو ان يحو نفسه وروحه ويحجر العرية الظالمة

تداخل في هذا الكلام العبارات الفلسفية اليونانية والمصطلحات الصوفية الاسلامية ولقد سمعنا ذلك لسنة القريء الى ان وردت الفلاسفة والمصوفة ، هي بسعة منطقية ، ان لم نقل حتمية ، لطوبى المعهاء وواقعته المؤرحة الاداء بعد وجد الفلاسفة المسلحون في المؤلفات اليونانية مررات لموقعهم الانعزال الفردي ، الا ان ذلك الموقف لم يشأ عن معروءاتهم بغير ما نشأ عن الوضع المعاش ، ذلك الوضع الذي نسب ايضا في انعزال المصوفة

يقول الفارابي « لمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال

بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الماصلة . (31) ويقول في محل آخر ان الاساس يتوق بطبعه الى الكمال ، وان علم السياسة هو علم الوسائط التي يصل بها المرء الى السعادة التي هيأه طبعه لها . معلوم ان هذه التعريفات مأخوذة من الفلسفة السياسية الافلاطونية ، لكن اذا اصطلمحنا على ان مفهوم السعادة في الحقيقة مرادف لمفهوم مكارم الاخلاق ، فلا يسع العقبة الا موافقة الفيلسوف في الهدف المنشود . فم يعترق الاثنان ؟ في مسألة سبل تحقيق الهدف . ينتظر العقبة معجزة ربانية تقلب طبيعة الافراد وتصلح احوال الراعي والرعية فيسجوا الجميع اما الفيلسوف فانه يحاطب العقل وحده ويعتمد عليه وحده ؛ يعتقد ان المرء العاقل يستطيع ان يسجوا بنفسه ، بل يجب عليه ان يسجوا بنفسه دون التفتات الى الغير .

نتنبه هنا الى ان هذه النتيجة بالذات ليست هي التي وصل اليها فلاسفة اليونان الكبار ، اذ لا وجود للفرادية في مدينة افلاطون . غير ان التطورات التي حصلت بعد قيام امبراطورية اسكندر وانهيار الجمهوريات الاعريقية دفعت الناس الى تأويل المذهب الافلاطوني تأويلا فردانيا ، والى اعتنار الجمهورية الافلاطونية ، لا كمخطط اصلاحي لدولة فعلية ، بل كاستورة تعين المرء على تلمس طريق النجاة بنفسه وليس له فتأثر الفلاسفة المسلمون بتلك التأويلات النيو افلاطونية لانه كانت توافق احوالهم وظروفهم . يحق لنا ان نقول ان تأثير الظروف الاسلامية في فهم الفلسفة السياسية اليونانية كان اكبر من تأثير الفلسفة ، ذات الطابع اليوناني ، في ادراك الفلاسفة المسلمين للوضع المحيط بهم

لهذا السبب نجد المطلق الحقيقي لمجموع التأليف الفلسفي الاسلامي ، من الفارابي الى ابن رشد ، عند ابن خلدون . لقد قبل ان هذا الاحير ، العقلاي الفرداني المتطرف ، قد تحطى حدود الاسلام (32) . لكن اذا تمعنا في المسألة نجد انه لا يعدو التصريح بما كان صمبيا عند من سبقه من رملائه الفلاسفة . يصرح ان البحث عن السعادة واجب على المرء العاقل وان واجب المرء على نفسه مقدم على واجبات الدولة والمجتمع عليه . يصرح انه من الممكن ان يدرك المتوحد السعادة داخل المدينة الصالحة او

31 - XII ص 98

32 - XXXIV ص 159 الى 169

العاسقة . أو لم يقل العارابي وابن سينا نفس الشيء بكيفية ملتوية ؟ قد يكون تدهور الاوضاع العامة في العالم الاسلامي ، بعد القرن الخامس الهجري ، قد راد من يأس ووحشة ابن باجه ، لكن هل كان الفلاسفة الاخرون اكثر منه رضى على الظروف المحيطة بهم ؟ كيف يتسنى لنا ان نقول ان ابن باجه تعدى حدود الاسلام ونحن نعلم ان الدولة القائمة هي التي اهتمت غاية الاسلام ومقصده الاسمي ؟

ان العصم الذي تكلمنا عنه في الصفحات السابقة قد اشتهت الدولة الآسيوية التي تأسست على اثر فتوحات الاسكندر المقدوني وعمقته الامبراطورية الرومانية . فكان من احطرت سماته ورموزه ظهور الديانة المسيحية كدولة داخل الدولة العامة . وبقي ذلك العصم رغم توحيد الدولتين على يد قسطنطين عندما جعل من المسيحية دينا رسميا كذلك ، بعد فترة قصيرة ، كان فيها الحكم خلافة حقيقية ، ظهر نفس العصم في الدولة الاسلامية فهذا التشابه في الاوضاع العامة هو الذي يعسر لنا تهافت الفلاسفة المسلمين على التأويلات الهيلينية للافلاطونية ، بل حتى لو لم تكن هذه التأويلات موجودة لأبتدعوها بدافع حاجتهم اليها . ان قيمة الفلسفة الاسلامية تكمن في كونه شهادة نقدية وادانه للاوضاع القائمة . ان لم يعبرها في هذا السياق فاسا سلبها كل اهمية فكرية وتاريخية . عبارة أخرى ، لن ندرك معناها الحقيقي الا اذا رأيناها في ضوء طوبى الفقهاء وواقعية المؤرخين الادباء .

قلنا ان الفردانية ليست خاصة بالفلاسفة وهذا دليل على انها ليست فقط نتيجة اطلاعهم على الفكر الاعريقي . العبارة خاصة بهم لأهم متأثرون بالمصطلحات الفلسفية اليونانية لكن المصموم موجود عند المتصوفة تصرحاً وعند الفقهاء تلويحاً لهذا السب ، تساكى الحكمة مع الفقه والصوف عند كثير من المؤلفين المسلمين وحتى عند الفلاسفة انفسهم ويسهل ذلك التساكى والامتزاج عموص كلمات محورية مثل . السعادة الازلية ، تحرير النفس ، الاشراق . . الخ ، التي يمكن استخراجها مع شيء من التأويل من القرآن والسنة رغم كل هذا يجب التشديد على نقطة مهمة وهي أن فردانية الفلاسفة تعبر عن رفض شامل للحكم السلطاني القائم ، في حين أن طوبوية الفقهاء تنتهي بقبول ذلك الحكم باعتباره ضرورة وقتية ، مع التطلع الى رواله بعون الله وتوحيته .

يرفض العلاسفة السلطة رفضاً مطلقاً ، لكن الرفض المطلق يعني في آخر تحليل عدم ادراك الشيء المرغوب . وهذا هو بالضبط لبُ اعتراض ابن خلدون عليهم⁽³³⁾ . يذكر الغارابي بين آراء اهل المدن الجاهلة والصالة الرأي القائل « ان الطبيعة غير منظمة ، كلها تعالب وصراع أن يكون كل انسان متوحداً بكل خير هو له ، ان يلتبس ان يعالب غيره في كل خير هو لغيره وان الانسان الأقهر لكل ما يباويه هو الاسعد . »⁽³⁴⁾ هذا رأي في الاجتماع الاساسي ، ولكن قيل ان يظهر كرأي ، او لم يكن واقعاً ثباتاً ؟ والحكم على الرأي بالصلال والجهل يجمع من سير الواقع وبالتالي من نقصه وتعميره هذا الواقع هو الذي كان نقطة انطلاق ابن خلدون الذي اراد بكل قواه ان يعحصه ويعممه . ان ابن خلدون يوافق على اهداف العلاسفة ، لكنه لا يقل اهمال وارذراء الواقع بدعوى انه صلال كله . لذلك ، عندما تعرض لذكر السياسة ، التي ينظم بها أمر العمران ، لم يجعل باقوال العلاسفة مبرراً لموقفه بل يلى « وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وانما معناه عند الحكماء ما يجب ان يكون عليه كل واحد من اهل ذلك المجتمع في نفسه وحلقه حتى يستمعوا عن الحكم رأى ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدنية الفاصلة والقوانين المراعاة في ذلك بالسباسة المدنية وليس مرادهم السباسة التي يحمل عليها اهل الاجتماع بالمصالح العامة ، فان هذه غير تلك وهذه المدنية الفاصلة عندهم نادرة او بعيدة الوقوع وانما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير . »⁽³⁵⁾

ن العيلسوف المسلم لا يعبر عن سياسة فعلية بقدر ما يعبر عن دعوة اخلاقية يحاطب بها وجدان وعقل العبد المعزل عن المجتمع . ان فردانيته نتيجة جدلية للسلطة القائمة .

يقدم لنا المتيه والمؤرخ والعيلسوف نماذج متخيلة عن السياسة والدولة ، فيها تطلع الى عالم بلا دولة ، وفيها في نفس الوقت قبول وتشيت للدولة القائمة . في معكر واحد قد يتعايش الطوبوي الذي يحلم والواقعي الذي ينصح للأمير والحكيم الذي

33 . رأينا ان هيل يوجه نقداً مثاباً لكائظ وروسو

34 . XII ، ص 127 و 128

35 . XXIV ص 540

يخطط لمدينة بلا سلطان . المكر السياسي الاسلامي اذن صورة معكوسة للتجربة السياسية العربية

اذا كان العرب قد مروا من ملك طبيعي الى خلافة اسلامية ومنها الى ملك سلطاني . فليس غريبا ان يحافظ العقيد على فكرة الخلافة مع اعتراجه انها اقلت الى ملك ، وان يدون المؤرخ ايام قتائل العرب حيث تتكشف له اثارها في سلوك امراء بني امية وبني العباس من خلال الطلاء الاسلامي ، وان يستخلص الفيلسوف من هذا التناقض بين التطلع الى الخلافة والخضوع تحت الحكم السلطاني ، ان سبيل النجاة هو اعتزال المجتمع والانكماش على الذات بهدف تركية النفس وتسمية المواهب .

ان الطوبى السياسية في الاسلام - تلك التي يسميها العقيد خلافة والفيلسوف مدينة عاصلة - هي ظل السلطة القائمة وذلك بمعنىين مختلفين . هي اولا نتيجة عكسية ، صورة مقلوبة للوضع القائم في القلوب والادهاان المتصايقة منه . وهي ثانيا وسيلة لتقويته وتكريسه ، فتقلب بالضرورة الطوبى الى ادلوجة يعيش المرء تحت سلطان ويتحيل نظاما لا يحتاج الى سلطان : « الوارع فيه دائي لا خارجي » حسب التعبير الخلدوني . فيقول له العقيد . ذلك هو الخلافة ويقول له الفيلسوف . هي المدينة العاضلة ويقول له الصوفي : تلك هي طريقة الاحوان لكن اذا سأل : متى وكيف ؟ يرد الأول : عندما يشاء الله ويعبر طبيعة الشر ، ويرد الثاني الخطاب موجه للمرد العاقل الحكيم وحده ، ويرد الثالث . بعد ان يتربى المرید ويسلح عن طبيعته الحيوانية وهي كلها اجونة لا تصر السلطان في شيء بل تخدمه وتقوي مركزه خاصة اذا كان مشعرا بالحكمة بفضل الشهرة والصيت على اللذة الشهوانية .

هكذا يرى ان المفكرين المسلمين يتفقون في تصورهم لطبيعة الدولة ، ويستعملون مفهوم واحد ، هو الذي يجده في القاموس تحت مادة دول . اذا خصص تعريفاتها وجدناها تتناول جميعها ميدانين : الحرب والمال ، وتؤدي معنيين : العلية والتناوب . ان العلية في الحرب تؤدي الى الاستيلاء على المال والاستقلال به . لكن الحرب سجل ، ولا دوام لسلطة جماعة واحدة ، لا بد ان تصعب وان تحملها جماعة أخرى . وما تحليلات ابن خلدون المتشعبة الا تعييبات لعكرة القهر والاستئثار من جهة

وفكرة التداول من جهة ثانية³⁶ تعني الدولة عنده أولا آلة القهر والعلة والاستقلال بالملكات والمقارن ، فصفها وصف المحلل الاجتماعي وتعني من جهة ثانية مدة استيلاء جماعة مخصوصة على السلطة والمال ، محاول تحديدها بوسائل طبيعية ويحول الى مؤرخ وفيلسوف تاريخ والعكرتان موجودتان في القران الذي يلخص تاريخ الأولين السابق للوحي الذي احدث قطعة في حياة الشرين الاساسية الجوانب والاساسية النظرية

هذا هو وقع الدولة ، مفهومها هو النسلط ، لا يمكن تصور دولة بلا قهر وبلا استئثار جماعة معينة للحبرات المتوفرة وبالمقابل لا يمكن تصور الحرية الا خارج الدولة ، اي في نطاق الطوبى من المقام والمؤرخ والفيلسوف يفترضون دولة حائرة ودولة عادلة ، ويعمرون المسطاع بالدعوة والصبح لكي يرجح العدل على الخور لكنهم جميعا معضون ان الدولة ، قبل ان تكون عادلة و جائرة ، تعني الامتلاك ، اي ان يكون المرء في ملك غيره ، وان العدل في الدولة لا يعدو المحافظة على الامن وتنظيم تدافع الناس وتدافعهم ما العدل النام ، الحق ، الحرية ، فلا وجود لشيء من ذلك في دولة مهما انصمت بالنظام والعقل يقول الجميع بعبارات مختلفة الهدف الاسمي للانسان هو السعادة وسيلها الشريعة لكن الشريعة جردت من مقاصدها والمحدت الى مستوى قواعد عدم مصلحة الحاكم لأنها تضمن له الراحة بقدر ما تضمن حقوق الرعية³⁷ الحكم الصحيح هو الخلافة ، كل حكم غير الخلافة حائر لانه يهمل مقاصد الشريعة فلا وجود للسعادة في ظل الدولة الجائرة فيستح عن هذه المقدمات التأس من اصلاح الدولة ان الدولة السلطانية ساهمة عن تربية الفرد لانها غير مهتمة بمصلحته الاحرورية لهذا السب لم يهتم احد بصلاحها او انقاذها اذا سرى فيها الضعف يقول ابن خلدون « ان الضعف اذا برل بدولة لا يرتفع » وقبله قل احوال الضعف « اعدوا ان كل دولة لها وقت منه تنسدي ولها عايه اليها ترتقي وحد اليه تنتهي ، واذا بلغت الى اقصى مدى عاياتها ومتهى نهاياتها احدث في

36 - يقول ابن خلدون مثلا عن نظري : كتب الدولة يعني خداتان « xxiv » من 601

37 - عديم يقول علل تعني : لشرعية احكام سطوي عن مقاصد ومقاصد سطوي على احكام « xiii » ،

من 143 - به بكلمة عن الواجب لا عن توقع

الانحطاط والنقصان ، وبدأ في اهلها الشؤم والخذلان واستأنف في الاخرى القوة والشايط والظهور والابساط ، وجعل كل يوم يقوى هذا ويريد ويضعف ذلك وينقص الى ان يصمحل المتقدم ويتمكن الحادث المتأخر . (38)

يعني اصلاح الدولة لدى الفقيه او الفيلسوف نقص دولة السلطة وابدالها بـ (لا دولة) الخلافة او لا دولة المدنية العاضلة . فالأمر يتعلق اذن بثورة على الطبيعة الشريعة . اما الصائح التي يتقدم بها بعضهم فالهدف منها الابقاء على السلطة وصان استمرارها في نطاق العمر المقدر لها ليس ذلك اصلاحاً لآلها مهما تحلت بالعدل فانها ستبقى سلطنة ، وما اياها مسية على السطو والقهر فانها بالدوام مهددة عداومة من هو اقوى منها . الاصلاح الحق هو ان تصح آلة تخدم الهدف الاسمي للأمة وهذا أمر لا يتحقق الا بلإلهام رباني . ما من دولة سلطانية الا والفرد مستعد فيها المرد عضو حقيقي في الأمة الاسلامية ، لكنه ليس عضواً فعالاً في الدولة التي ليست دولة الأمة لانها بالتعريف دولة فرد او جماعة .

هكذا نصل الى جوهر التجربة السياسية الاسلامية ، اعني التحارج بين الدولة والبيعة ، بين التاريخ والحرية ، بين قانون الجماعة ووجدان المرد . رأينا عند ابن خلدون ، ولمسناه في تطور الوقائع التاريخية كما يسردها المؤرخون ووجدناه كذلك في منطق المكر السياسي الاسلامي . اسانجهل الكثير عن تاريخ القرنيين الاولين للهجرة ، رغم ذلك نستطيع ان نطمش نسيا الى الشهادات المتعددة التي بنا عن طبيعة الحكم في ذلك العهد . واتفاق الفقهاء والادباء والمؤرخين والصوفية والفلاسفة في حكمهم على السلطة دليل على ان الواقع الذي عاشوا فيه جيمعا كان واحداً وبعيدا عن مقصد الشريعة . ان الكيفية التي ينصرون بها المعكرون المسلمون الدولة مؤثر مهم على جوهر واقعها . ان طوبويتهم تشكل الوجه الآخر لواقعيتهم . الطوبى نتيجة السلطة وتعويض عليها ، المردانية ثمرة الاستبداد وثورة سلبية عليه . ان جوهر التجربة السياسية تحت ظل السلطان هي التناقض المعروف بين المدينة والبيت ، اي بين السلطة العمومية وسلطة المرد على نفسه . المرد داخل الدولة مستعد بالتعريف ، فلا يعرف الحرية الا اذا حرج منها او عليها

38 - عمر اندسوقي ، اخوان الصفا القاهرة ، 1948 ، ص 81

هناك التباسات يجب ان تلفت النظر اليها .

الالتباس الاول حول علاقة الفقه بالعلسة . تكلمنا كثيرا على الخلافة والمدينة العاصلة . هل المفهوم مترادفان ام متضادان ؟ هل فهم العلسة المسلمون افلاطون على ضوء الفقه الاسلامي ام نظروا الى المدينة الاسلامية على ضوء تحليلات افلاطون ؟

ان القاريء المسلم ، وهو بطالع مؤلفات العارابي مثلا ، لا يبطك بترجم العسارات اليونانية الى مفاهيم اسلامية . يفهم من الساموس الشريعة ومن المشرع النبي ومن المشرع الثاني الخليفة ومن المدينة العاصلة الخلافة ومن الرأي الصحيح الاسلام المؤول تأويلا عقليا ومن السعادة الابدية الجنة .. الخ . ان ترجمة نص ما وتحويله الى محيط فكري عريب عنه عملية طبيعية وصعبة وهي فوق ذلك سلاح ذو حدين هل قام المؤلفون المسلمون بهذه الترجمة عن حسن نية ام بقصد التقية والتستر ؟ قد تكون وسيلة بريئة لتقريب افلاطون من افهام المسلمين وقد تعمي تطبيقا أعمى للنظرية اليهودية باعتبارها صالحة لكل الظروف . اذا صح الافتراض الثاني فمعناه ان العلسة المسلمين وضعوا الافلاطونية في مقام الحقيقة المطلقة المجردة واستعملوا المصطلحات الاسلامية لتعطيتها وايصالها الى ادهان الجمهور .

لكن لماذا لا نعتقد فيهم حسن النية ؟ لماذا لا نقول انهم فعلا فهموا المذهب الافلاطوني على النحو الظاهر في مؤلفاتهم . اما تتعامل معهم معترضين انهم اطلعوا على افلاطون الحقيقي رغم اننا نعلم انهم اطلعوا على افلاطون الهيلينستي فقط . والفرق بين الاثنين كبير في المجال الماورائي واكبر في الميدان السياسي . ان الجمهورية المستقلة التي عير احتصرها افلاطون الحقيقي في اواسط القرن الرابع قبل المسيح اصبحت بعدة التصور قبل نشأة العلسة الاسلامية بالفسنة ، بعد ان عم الارض المعروفة بنظام الامبراطورية القائم على السلطة المطلقة . ليس عريبا في هذه الظروف ان تظهر المدينة العاصلة كنفيس للامبراطورية القائمة ، اي ان تمثل بالصسط ما كانت تمثله فكرة الخلافة في الاسلام . فالخلافة طوبى ، مثل اعلى ، كجمهورية افلاطون تماما ، وفي

سواء المثالية تتشبه كل الطوبويات (39).

هذه نظرة الى الفلسفة الاسلامية ، ان صحت ، فانها تثبت ما قسده عن تطور مفهوم الخلافة

اما الالتباس الثاني فهو حول كلمة خلافة ذاتها لقد اظهرنا في التحليلات السابقة ان الخلافة هي طوبى عند الفقهاء انفسهم ، وبلا حرج عند غيرهم ، اي ان النظام الامثل الذي لم يتحقق ، ولا يمكن ان يتحقق ، الا بمعجزة ربانية . هناك ادراك فرق يفصل بين الخلافة كنصور ، كفكرة ، والخلافة كنظام قائم . لقد ساء ابن خلدون على هذه انصافه في التاريخ الاسلامي ، فتكلم عن الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية . يختلف المؤرخون في تحديد بدايه انقلاب الاولى الى الثانية ثم بعد ذلك الى ملك صرف ، لكن لا احد منهم يشك ان فكرة الخلافة غير نظام الخلافة بعبارة أخرى الخلافة هي غير الدولة الشرعية . هذه هي خلاصة الصميمة لكلام الفقهاء وهي في نفس الوقت المقدمة الضرورية لكي يستتم هذه نقطة دقيقة اهميتها الكثيرون فكروا هذا الاهمال سبب عدم فهمهم بين المسلمين وغيرهم وحتى بين المسلمين انفسهم . فمثلا ، يستعمل علي عبدالرازق كلمة خلافة لتعريف الدولة القائمة في الاسلام ، كما يفعل المستشرقون ، في حين ان رشد رضا لا يفرق بين الخلافة والدولة الشرعية وكلاهما حثث الشهيدين ، رغم اطلاعهما الواسع ، أهملوا النقطة . لا بأس ، ان الخلافة مثل اعلى لا يتحقق الا سوفس ولهم من الله بحسب در ان محصل الكلمة بلقطة التي تعبرت فيها الطسعة لاسميه ، التي كان فيها الوارع ديسا صرف ، وان كنا لا نستطيع تحديد راسا بنصص (40) وفي غير ذلك امثلة ، فالحكم اما ملك طسمي بحت ، واما خلافة صورية تحافظ على معاني الشريعة لكن تستحل فيها الوارع من ديني الى طسمي قبي ، بتعبير ابن خلدون

39 - عند ابن خلدون ان هذا الفرق بين الخلافة والدين الفاضل بحسبكم بعبارة حسنة وان صح عن افلاطون
ففسسي فانه لا يصح عن افلاطون حقيقي لا في حدود صحة هذا

40 - ان يرفع نوحى ويصمم لاهام والنوحى لا يحس هذه بدلت لا بعد حين عندما يبدو صريح لاعمال محذرة
تنوير

نقرأ عند غلال العاسي التعريفات التالية « مكارم الاخلاق هي مقياس كل مصنعة عامة » « لشرعية احكام تطوي على مقاصد ومقاصد تطوي على احكام وهي بست من فيل القانون الطسمي الموضوع في الخليفة » « العدالة في الاسلام من صميم التطبيق لاحكام الشرعة وليست نظرية مستقلة عنها » « السياسة ملارمه ليس اي لا بد ان تكون السياسة تميذا للدين طبق احكام القرآن . » « التشريع الاسلامي حاصع للعرف ، لكن العرف في الاسلام ليس هو ما يتعارف عليه مجتمع ما ولكنه ما تعارفت عليه الاساسة مد شئها » (41) من الواضح ان المؤلف يتكلم على الاسلام كمثل اعلى ، كطوبى يسكم على الخلافة كما عرفهاها تص لتحيلات ابن خلدون هذه تعريفات ، لا تصدق على الانسان الحيواني في علاقاته اليومية ، بل على الانسان العطري كما اراده الله ان يكون ولكي تسنم تستلزم معجزة رداة والمعجزة ، بالتعريف ، ممكنة في كل لحظة . لذلك لا يملك المقصه يذكر بالمثل الاعلى حتى ولو ظهر له بعد التحقق ، لكن العقيه لا يسوي ابدأ بين المثل الاعلى والنظام القائم .

اذا سمنا المثل الاعلى خلافة ، فيجب ان لا نطلق الكلمة على الانظمة التي جاءت بعد الخلفاء الراشدين (42) واد سيب النظام القائم خلافة ، مع اما يعني خلافة صورية ، فيجب ان نطلق على المثل الاعلى اسما اخر والا تده بنا الحديث وتعدر السعاهم . كما وقع بالفعل أثناء بصحة التي احدثها كتب عبي عبدالر رق (43)

ب كما لاحظ القاريء محصص كنمة خلافة للسعر عن المثل الاعلى ، عن الحكم الذي يكون فيه الوارع ديب ، وواجهه بالطمع صعوده كبرى في احتير عداة للاشارة الى الحكم الذي يكون فيه الوارع عصنة والذي يهم وحده المؤرخ والسياسي الواقعي ان عداة دولة اسلامية مرفوعة ، ما دامت الدولة الاسلامية في الحقيقة هي الخلافة ، عداة دولة شرعية أصبح ، لكن تنسب في الناس كير لأن القاريء العادي لا يفرق بين الدولة الشرعة والخلافة . ادا قلنا دولة الاسلام او دولة

41 - XIII ، ص 43 ، 31 ، 77 ، 191

42 - ان نسخة د ب (حنفاء رشدون) سطر لاطام والنوبيق

43 - علي عبد الرزق الاسلام وأصول الحكم القاهرة ، 1925

المسلمين ، فالقول مقبول ما دما لا يعي به نظاما اسلاميا بل فقط نظاما تقام فيه شعائر الاسلام ويعيش فيه مسلمون مؤمنون . لكن الالتباس لا يرتفع . تبقى عبارة دولة سلطانية وهي التي احترباها لآها الاقرب الى الواقع والاقبل التماسا صحيح ، ان المؤلفين العربيين ، وماكس فيبر خاصة ، يستعملونها بكيفية خاطئة . يطلقونها على الملك المطلق المتميز بالجور والعدوان ويظنون ان الاسلام ، كعقيدة وكمجتمع ، لا يعرف ، بل لا يتصور ، سواء وهم حاطئون من وجهين . اولاً ، لا يركي الفقهاء الا السلطة العادلة الشرعية ، اما الخائرة فاهم يحدون العمل على روالها ثانياً ، يتعايشون مع السلطة العادلة ، لكنهم يحسون الى النظام الامثل ، الى الخلافة ، رغم اهم لا ينكلمون عليها كثيراً لان قيامها مرهون بملئنة الربانية وحدها . ان استعمال المستشرقين ، مع ما فيه من نوايا سيئة ، يشكل عقبة في وجه ديموع العبرة المقترحة . لكن في عباب مصطلح ادق ، الاقرب الى الواقع هو ان نسمي النظام السياسي الذي عاش تحت ظله المسلمون في حل تاريخهم بدولة السلطنة⁴⁴

ان الخلافة هي طوبى الفكر السياسي الاسلامي ، لهذا السبب بالدات ، اي لآها مثل اعلى وبحيل ، لا يجوز ان نقول ان الدولة الاسلامية ، ان هذه العبارة متناقضة في ذاتها اذا اخرجناها من عالم المعقولات الى عالم المحسوسات تشير الدولة الى مستوى ويشير الاسلام الى مستوى اخر تستقيم العبارة (دولة - اسلامية)⁽⁴⁵⁾ في ظروف عبر طبيعية حيث يصح الانسان غير الانسان وحيث تتغير القواعد العامة للسلوك الشرى ، فتحول الدولة الى لا دولة ويدوب هدفها المحدود في العاية العظمى للامة جمعاء . اما في الظروف العادية ، فتسمى الدولة في نطاق الحسوبة ، عديتها العلة والمهر والاستئثار بالخيرات ، فلا يمكن ان تحول تلقائيا الى أداة تسوحي لتحقيق مكرم الاخلاق

44 - السلطة العادية هي ما يطالب به رشد رضا في كتابه الخلافة والامة العظمى (1922) و السلطة العادية هي ما يعي عن عبد الرزق عسما بعد الخلافة في كتابه المذكور انما ان غلال القاسي فإنه لا يرضى هذه ولا بسك ، بل يعيد لي ذكرى طوبى الخلافة الحق

45 - ربط بين انكسار لتركز عن أن الاسلام ليس صفة لصفة خارجة منه ، بل هو لها وصلها

رغم هذا ، يقول المستشرقون ان الاسلام ثيوقراطي . هل نقولهم معنى ؟ اذا
 رجعنا الى المصنوع اللغوي لكلمة ثيوقراطي فالقول صحيح لأن الحكم في الاسلام فعلا
 بيد الله غير ان المستشرقين يعمون بالاسلام الدولة القائمة ويقولون ان تلك الدولة
 كانت في عصور ساريج ثيوقراطية . وهذا واضح المطلق لأن السلطة تعني منذ
 البداية حكم السلطان وحده حسب نروان ارادته . قد تكون ثيوقراطية بمعنى انها
 استعملت الشريعة لتشت حكمها وهذا واقع ، كما يعترف به جميع الفقهاء
 والمؤرخين ، لكن لا يجب ان تلصق تلك الصفة بالاسلام كعقيدة . ان الدولة التي
 تكون فيها الحاكم خليفة الله في ارضه دولة اسيوية ، دولة داريوش والاسكندر
 وبرون ، لا دولة محمد ، لأن الدعوة لاسلامية (اي مقاصد الشريعة) عربية فيها
 ومهجرة ، ولا نجد بين المؤلمين المسلمين من يقول عكس هذا . يجوز للمستشرقين ان
 يقولوا ان الاسلام كمعينة لم يعبر شئاً في الدولة الآسيوية الثيوقراطية ، لكن لا يجوز
 ان يقولوا ان الدولة كانت ثيوقراطية بسبب الاسلام ، مع المعنى الدقيق الذي
 يعطونه لكلمة ثيوقراطية . كما يمكن لهم ان يقولوا ان الاسلام يهدف الى ان تكون
 الكلمة العلى ، في دولة والمجتمع ، لله لكن عليهم ان يوضحوا ان هذا الحلم لم
 يتحقق في اغلب فترات التاريخ الاسلامي فلا يجوز ان يوهما القاريء ان الدولة
 الواقعة كانت فعلا حاصصة لحكم الله لأنها كانت في الحقيقة كل شيء سوى ذلك .
 نلاحظ هنا ، كما في سائر المجالات المتعلقة بالاسلام ، خلطاً بين انطرية والتطبيق
 قد يساءل القاريء وما القول في التعريف المتداول بين المؤلمين المسلمين منذ
 برون الماضي . لاسلام دين ودولة هذا اعتراض يبدو قويا ، لكن اذكر وضعه في
 نطاق لتحليلات لسابقة يظهر بوضوح انه لا يعبر بالدقة المطلوبة عن حقيقة الموقف
 لاسلامي من السياسة والدولة .

نشأت هذه العبارة في صفوف سلمة القرن الماضي ردّاً على الدعوة المتأثرة
 بانعرب والرامية الى تحرير الدولة القائمة من التزاماتها نحو الدين . كانت السلطة في
 الواقع مستقلة عن مقاصد الشريعة ، لكنها كانت مضطرة لكسب موافقة الفقهاء على
 المحافظة على الطواهر ، اي على القواعد المعهية . فحالت الدعوة الليبرالية لتسير في
 نفس الخط الذي ذهب فيه الحكم السلطاني ولتطالب بقطع كل صلة مع الشرع . فرأى
 فيها لفقهاء دعوة الى تحرير السلطان من كل قيد واعتبروا من واجهم التذكير

بالشروط الشرعية التي تحد نسيا من السلطة المطلقة وكان ذلك التذكير في ظروف القرن الماضي من مصلحة الشعوب الاسلامية(46) .

ان العبارة - الاسلام دين ودولة - وصف للواقع القائم منذ قرون ، اي لحكم سلطاني مطلق يحافظ ، لاسباب سياسية محضة ، على قواعد الشرع ، وليست بأي حال تعبيراً عن طوبى الخلافة كما حللناها في الصفحات السابقة ما يجب ان يلمت نظر القاريء في العبارة المذكورة هو واو الربط الدال على التساكن لا على الاندماج والاصهار ، مع ان مطلق الخلافة الحق يقضي ان الدين لا يتساكن مع الدولة بل يصهرها ليحيلها الى لا دولة تعني كلمة اسلام في العبارة المذكورة الحصار التي تطورت أثناء التاريخ في دار الاسلام ولا تعني ابداً العقيدة(47) لتلك الحصار عميرات من صميمها تساكُن الدين والدولة دون ان يعبر في العمق احدهما الآخر . نلاحظ بالفعل من جهة ان الدولة لم تحوّل الاسلام لتحمل منه دين دولة(48) ، لو تحقق هذا لكانت الدولة صمما بعد ، لكان في ذلك شرك بالله وهو ما يحرمه الشرع تحريماً قطعياً ، ومن جهة ثانية ان الاسلام لم يحول الدولة الى مؤسسة دينية لأن الدولة في الظروف العادية تعني دائماً الملك الطسمي ؛ لو حصل التعبير المذكور واصبحت الدولة أداة تمكن كل فرد من التحلي بمكارم الاخلاق لما نشأت الحركة الصوفية التي تدعو كل فرد الى العناية بنفسه غير عابىء بغيره

نواجه هنا مفارقة عجيبة ؛ اد يقول السليبيون ' الاسلام دين ودولة يظنون انهم يعبرون عن خصوصية الاسلام في الواقع انهم يصنعون الامارة الشرعية ولا يتعرضون في شيء للخلافة . انهم يتكلمون عما يجمع النظام الاسلامي بالانظمة السياسية الاخرى . الا يحق لنا ان نقول ان الصراية دين ودولة ؟ أو ليست دينا يعيش بحسب دولة في نطاق مؤسسة مستقلة ؟ في هذا السؤال بالطبع معالطة ، لكنها معالطة يرتكها المستشرقون والسليبيون باستمرار . عندما يقولون الصراية دين فانهم يعنون المعتقد وعندما يقولون - الاسلام دين ودولة فانهم يعنون الحصار الاسلامية . لو

46 - هناك بالطبع ظاهرة سلبية لقد شتمت الدين في معارضة اصلاحات ضرورية

47 - يفتق في هذه النقطة السليبيون مع المستشرقين ويؤمنون شك تحت تأثيرهم

48 - كما نجد ذلك في الامبراطوريات القديمة وفي الدولة الفاشية

عوا بالنصرانية حصاراً محددة لوجب عليهم الاعتراف بانها دين ودولة ، كيسة وادارة ، بابوية وامبراطوية . ولو عوا بالاسلام المعتقد لوجب القول انه دين فوق الدولة وما سواها .

ان العبارة التي نحن بصددھا تبررها ظروف القرن الماضي ، ظروف مواجهة الفقهاء للليبرالية الغربية . لكنها لا تعبر عن روح الدعوة الاسلامية . التعبير الصحيح ، حسب مصطلحاتنا ، هو ان يقول الدولة السلطانية دين ودولة . أما الاسلام فيه دين الفطرة الذي يهدف الى إحالة الدولة الى لا دولة .

كما ان التاريخ الوقائعي لم يعرف دولة - اسلامية - باستثناء فترة الوحي والالهام . ، كذلك لم تظهر في التأليف الاسلامي نظرية دولة - اسلامية . نجد فيه نظرية الدولة الطبيعية وبالمقابل فكرة الخلافة : الواقع وقانونه العادي في جانب ، الطوبى وقيمتها الاخلاقية في جانب آخر . اما الدولة الشرعية ، وهي الدولة الطبيعية التي تتحد الشريعة قانوناً لها ، فانها ليست دولة - اسلامية بمعنى دقيق يتفق في هذا التمييز بين الواقع والقيمة العقلاء والمؤرخون والفلاسفة ولا يتصور اي واحد منهم فكرة الدولة الاخلاقية كما تصورھا في العرب المسيحي ماكيافلي ومن عاينوه . لبحث ادن هذا الفصل بمقاربة سريعة بين ابن خلدون وماكيافلي : كلاهما يمثل ، في الحصار التي ينسب اليها ، نظرية الدولة الطبيعية ، كلاهما متشكك بالواقعية في شؤون السياسة ومع ذلك ما اكبر الفرق بينهما ؟

يصح ابن خلدون ، كما تليه عليه عقيدته ، مفاصد الشريعة فوق اهداف الدولة فسقى هذه ، في نطاقها الطبيعي ، ندون مرور اخلاقي . يعرف الفرد العصور في الدولة بكونه لا يتحكم في نفسه ، والمرد الحر بكونه من يملك وارعاً في ذاته . يصف المدينة العاصرة بانها التي لا يحس احداها الى ادارة ، ويحدد الخلافة الصحيحة بانها النظام الذي يسمي بان ثوارع فيه ديني هذه احكام تدل كلها على ان ابن خلدون يبرع كلياً مفهوم الاخلاق من مجال الدولة لبصعته في وجدان المرء المؤيد بالتوفيق الالهي له . لا يفكر ابن خلدون في اصلاح الدولة ، اي جعلها اخلاقية . هذا مشروع عقيم في نظره ، لا سبل الى تحقيقه بالوسائل الطبيعية . كل دولة لها عمر طبيعي كما لكل رجل عمر محدود يمكن معالجة حله طارئاً ، يمكن تأخير ساعة الاهيار لكن لا

سبيل لاستدامة دولة معينة باللجوء الى الواميس المعتادة . يحكي لنا التاريخ ، ويثبت لنا العقه ، ان دولة اخلاقية وجدت بالعمل ، لكن كان ذلك في زمن الوحي ، عندما « غسل جبريل قلب النبي » واثّر النبي فيمن حوله حتى « كانوا يعصلون الدين على امور دنياهم وان افصت الى هلاكهم وحدهم دون الكافة » (49) . حينذاك لم تعد دولة طبيعية ، حيث انها تسامت عن العادات الحيوانية . فيحق لنا ان نسميها دولة اللادولة .

اما ماكيافلي المعجب بتاريخ روما ، والذي كان يرى في انتشار الدعوة المسيحية سبب انحلالها وانهيارها ، فانه يعتقد غاية عليا يصعها فوق الدولة . ليس عربيا ان ان يجعل من قانون الدولة ، من اسمرارها وتوسعها وتغورها على سواها ، هدف كل المشاريع البشرية تعني الاخلاق ، في هذا المنظور ، قواعد سلوكية ومعتمدات مستوحاة من قانون الدولة . فسوحد القسمه مع التاريخ والاخلاق مع الدولة .

هناك مجال واسع يلتقي فيه ابن خلدون وماكيافلي وتكاد بعض عباراتهما ان تكون مترادفة . لتذكر مثلاً اقوالهما في استعمال الدين من جانب الدولة يتفق الرجلان في تحليل الة السياسة ، في كل ما يتعلق بالواقعية وبالتشاؤم، في وصف شؤون البشر . لكن هناك نقطة جوهرية يعبرقان عندها - ابن خلدون مؤمن الى حد التصوف ، وماكيافلي لا ديني المعكر والوحدان الاول فقيه مسم متأثر بالافلاطونية الهيلينية ، الثاني وارث الشعاع الرومانية متأثر بافلاطون الحقيقي وبارسطو (50) وبسبب الاختلاف في المطلق يتوصل الرجلان الى استنتاجات متباينة يستخلص المعكر العربي من ايمانه بقم خارجة عن الدولة ، استحالة اصلاح اي نظام سياسي ادركه الهرم ، ومن هنا واقعيته المطلقة وتشاؤمه التام اما المعكر الايطالي فانه ، بوصفه كل الاخلاق في اطار الدولة ، يجعل من هذه الاحيرة مستدى ومتهى التطور ، فيصح السب لإصلاحها وتقديمها المستمر (51)

49 - XXIV ، ص 368

50 - هناك ايضاً اختلاف في المنهج المرجع الاول لدى ابن خلدون هو الدولة العربية الفعلية في حين ان مرجع ماكيافلي هو تاريخ روما القصصية

51 - حسب تأويل هيل وهو التأويل الذي لعب دوراً هاماً في الفكر السياسي العربي

يعتقد ابن خلدون، كغيره من المعكرين المسلمين، أن الخلافة، وهي النظام الحكومي الاسمي، لا يتحقق الا بهداية رياضية (52)، يعني أن الخلافة ليست بمودجاضع عا دح الحكومة العادية، وانما هي ثورة على كل سلطة حكومية، هي انحلال الحكومة المتعالية المستقلة المستعلة في المجتمع - الأمة، وانحلال الوازع الخارجي في الوازع الوجداني المردي. لا أحد من مؤلمي الاسلام يظن أن الدولة الطبيعية يمكن أن تنقلب بالطرق الطبيعية إلى خلافة، لأن النظامين يتميزان إلى عالمين متناقضين: عالم الطبع وعالم الأمر. أن المعاهيم التي يستعملها الفقهاء وغيرهم من مؤرخين وفلاسفة تنطوي على عناصر نظرية اخلاقية، أي نظرية الفرد المسلم ونظرية الأمة الاسلامية، لكن يمتنع أن تشيد عليها نظرية دولة - اسلامية، لأن العبارة كما اوضحنا متناقضة في ذاتها (53).

نرى هنا صعوبة المقارنة بين الفكر السياسي الذي نشأ في أرض الاسلام وبين الذي نشأ في الغرب المسيحي، حتى عندما يتعلق الأمر بمؤلفين متقاربين في الظاهر. أن الفكر السياسي في الاسلام متجذر في الطوبى التي كانت نتيجة ضرورة معايشة الدولة السلطانية رغم اهمالها لمقاصد الشريعة. انه يصعب بدقة وتجرد النظام القائم، فيتمق بذلك مع المدرسة الماكيافلية. لكن ما لا يستطيع تصويره بحال هو أن تكون الدولة القائمة حاملة لقيمة اخلاقية.

إذا اصطالحنا، كما نبدأ ذلك في فصل سابق، على أن نظرية الدولة هي وحدها تلك التي تنظر إلى الكيان السياسي كتوحيد للعقل واللاحلاق، بحق لنا أن نقول أن الفكر الاسلامي، القديم، بما فيه ابن خلدون، يتضمن اخلاقيات واجتماعيات، لكنه لا يتضمن نظرية الدولة (54).

52 - قد يستغرب عرب هذه الفكرة الأساسية من فهم اعبيبة اللقيين - ما هذا غلال الفاسي - إذا لم يكونوا ناسوها عن قصد!

53 - لم يمتد لقرآن سبب الدولة ميرر لضم الوفاء بالهدد، XIII، ص 267 هذا رفض واضح لكل ماكيافلية
54 - بل من ها هناك مفهوم العلية ومذكر أنه أعق من مجرد فصل الدين عن الدولة، ولا لكأن الدولة السلطانية علمانية بالفعل

الفصل الخامس

دولة التنظيمات -

ليست الدولة الحديثة في البلاد العربية الاسلامية نسخة باهتة للدولة السلطانية التي وضعها في العصل السابق ، انما هي نتيجة عمليتين مردوجتين : عملية التطور الطبيعي الذي اورثها كثيرا من الافكار والابظمة وانماط السلوك التقليدية ، وعملية اصلاح غيرت شيئا من التراتيب الادارية العليا واستعارت من الخارج وسائل مستعثة للنقل والاتصال بهدف تطوير الزراعة والتجارة .

مد قرون والدولة ، في البلاد العربية الاسلامية ، سلطانية ، تخدم السلطان - ظل الله على الارض - الجيش ؟ هو يد السلطان ، يحارب في الداخل اكثر مما يواجه الخارج . الصرائب ؟ هي عرامة تقدر بما يحتاج اليه الامير لا بما تستطيع تحمله الرعية ، فتؤخذ عصا من التاجر والفلاح والصانع وحق من الموظف اذا عصب عليه ولي نعمته . الادارة ؟ هي في الغالب امانة ، يعني انها تطلق على افراد يؤتمنون على مال السلطان من نقود وعروض وماشية وعقار ما عدا هذا فهو تحت تصرف الجماعات - القبيلة ، الحرفة ، الراوية ، العلماء ، الشرفاء ... لا يوجد ارتباط بين دولة السلطان وبين المصالح الجماعية . ليست التوظيفات تعويضات على خدمات ، انما هي رمز الانقياد والطاعة . منطق السياسة شيء ، ومنطق المصلحة الاقتصادية والاجتماعية شيء اخر (1) تعني الدولة بالضغط ما يدل عليه القاموس : القهر والتصرف الحر في بيت المال (2)

- 1 - هذه نظرة أدلوجية للوضع القائم ، النظرة التي كان يود السلطان ان تستوعبها الرعية وتري بها الامور
- 2 - يقول الكواكبي : « المستبد يحكم في شؤون الناس بآرادته لا يارادتهم ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم ويعلم من عبه انه العاصب المتعدي فيصعب كعب رجله على اهواء الملايين من الناس يسدها عن المنطق بالحق والتداعي بمطالبته » الاعمال الكاملة : القاهرة 1970 ، ص 340

ومجأة ظهر الخطر من جهة العرب المسيحي ، اكبر بكثير من الخطر الصليبي الذي عرفه الشرق الاسلامي قبل ثلاثة قرون ، لأن نسبة القوى قد تغيرت منذئذ لصالح العرب ولأن ميادين تعوقه تنوعت وتعددت . كان رجال الدولة العثمانية واعين لضرورة الاصلاح ابتداء من نهاية القرن السادس عشر ، لكنهم واجهوا في القربى التاليين دولة كانت تهج سياسة توسعية هجومية ، هي روسيا القيصرية . ومع مطلع القرن التاسع عشر اصحت جميع الدول الاوروبية تنبع نفس الاتجاه ، بكمية او باخرى ، منسترة وراء مصالح تجارية كالمحتلرا او اهتمامات سياسية ديبية كفرنسا . فلم يتحقق من الاصلاح شيء

بذكر بايجار ان الدولة المطالبة آنذاك بالاحتراز من الخطر ، كانت الدولة السلطانية المتميزة بعصم تام بين ولي الأمر من جهة وبين الرعية من جهة ثانية . كان الخطر موجهًا الى الاثنين معا : كانت الدول الاوروبية مسيحية تعادي الاسلام ، استعمالية تتوحى امتلاك الارض واحتكار التجارة والصناعة ، توسعية تريد الاستقلال بالسيادة . كانت في آن صليبية ، استعمارية ، امبريالية . فعارضت اهدافها مصالح الفقهاء انصار الشريعة ، ومصالح النخبة الحاكمة ، ومصالح الجماعات الشعبية من تجار وصناع وملاكين عقاريين . لا يجب ان نتحيل ان الناس آنذاك كانوا ساهين عن الاهداف السعيدة والملاسات المشاكلة . ان مسلمي الشرق والمغرب ، وان لم يعرفوا بالصنط قوانين المجتمع العربي الحديث ، كانوا بمقتضى تجاربهم الطويلة المبررة في الاندلس وفلسطين والبلقان ، يدركون ان الخطر الاوروبي يستهدف الدين والدولة والمجتمع⁽³⁾ . كان ادراك اتفاق صميم بين السلطان والرعية ، بجميع مكوناتها ، صدق الاحسني ، لكنه اتفاق مؤقت لا يحل تماما تناقص المصالح ، وهذا ما سيتضح مع مرور الاعوام وتوسع رقعة الصراع بين الشرق العربي الاسلامي والعرب الاوروبي .

في مرحلة أولى ، دامت الى حوالي 1880 تقريبا ، كانت عملية الاصلاح تقوم بها الدولة السلطانية ذاتها وان كانت متأثرة بصعوط دول اوروبا وبصائح قباصلها وسفرائها وكتائبها من المعلوم ان الاصلاح لم يكتب له النجاح الكامل في اي بلد من

3 - جلب هذه النقطة باسهاب في كتابها حول الاصول الاجتماعية وثقافة للوطنية العربية - باريس ، ماسبيرو ، 1977

البلدان العربية ولا حتى الاسلامية ، لاسباب متعددة لا موجب لتفصيلها هنا . لنذكر
سنا واحدا داخليا ، نظمه رئيسيا . لم يكن الاصلاح يحمل معنى واحدا بالنسبة
للسلطان والرعية او لم يتكلم باسمها من فقهاء تقليديين او مثقفين جدد . بالنسبة
للاول يعني الاصلاح تقوية السلطة التي يتمتع بها ، متدرعا بلوارجم مدافعة الأعداء
فيسدا دائما بتدريب الجيش وتسليحه بكيفية عصرية في هذه الحال ، لا يمثل
الاصلاح قطيعة مع الماضي ، بل يعني بالعكس تثبيت النظام القديم بميراثه الجوهرية .
ليس من العريب ان تنتشر آيداك فكره الاستبداد البير ، تماما كما انتشرت لأسباب
مماثلة في بروسي وروسيا في القرن الثامن عشر كان فولتير يقول . اسهل على
الفيلسوف ان يقع فردا واحدا بضرورة الاصلاح ، فيمرصه من فوق على الجميع ، من
ان يقع جماعات متعددة ، لكل واحدة منها مصلحتها في نقاء النظام العتيق وهذا
ما كان يقوله الشيخ محمد عبده مثلا . من هنا جاءت الحملة على كل الوسائط ، ليصبح
الحال للحاكم المصلح(4)

بيد ان الاصلاح في عين الرعية هو القضاء على اسباب الانحطاط ، وفي مقدمتها
الاستبداد الذي أدى الى الجور والاستئثار بالخيرات . لا بد من الرجوع الى حكم
العدل والشورى وتحقيق المصالح العامة . السيل الوحيد لمواجهة العدو هو تقوية
المجتمع بالعدل المباني للاستبداد . لا شك أن هذا التساقيص كان أهم اسباب اخفاق
الاصلاح الدائي .

أدى الاخفاق الى تدخل أوروبي مباشر بدعوى ان السلطة الاجسية وحدها
قادره على التوفيق بين اهداف الخصمين . المحافظة على بعود السلطان من جهة
وتلبية مطالب الجماعات التي تكوّن الرعية من جهة ثانية . هذا ما قاله الانجليز في
مصر بعد ثورة عرابي والعريسيون في تونس والمغرب بعد سنوات من العتلاقل
والعوصى مهّدوا لها بصعوطهم وعدوها بابتزازهم الا ان الدعاية الانجليزية
والعربية وجدت أدب صاغية عند كثير من اصحاب المصالح . وتحققت اصلاحات
تحت الحكم الاوروبي المباشر لم تتحقق تحت الحكم السلطاني السابق
كان الاصلاح يهدف في المرحلة الاولى الى تقوية الدولة السلطانية مع تحقيق بعض

4 - انظر ما قلناه في هذا العدد في بحث حول مفهوم عربه ص 38-32

المصالح الاقتصادية بالشمعية . اما اصلاح المرحلة الثانية فانه يهدف ، في الظاهر على الأقل ، الى وضع الدولة في خدمة الرعية . في كلا الحالتين ، كانت أداة الدولة تتغير ، الا انها تبقى في الاولى سلطانية مُلكية ، وتصح في الثانية ، بسيا ، منفصلة عن اهواء السلطان خاضعة لرعات الرعية⁽⁵⁾ . الهدف مختلف ، والوسيلة واحدة . ما هي هذه الوسيلة ؟ اي ما هي النقاط الرئيسية في برنامج اصلاح الجهاز الاداري والحكومي ؟

- تدريب وتسليح الجيش تدريبا وتسليحا أوروبيين .

- انشاء طبقة بيروقراطية بمعنى عصري ، اي تكوين موظفين مدربين مختارين على اساس مباراة مفتوحة للجميع ، يتقاصون رواتب معلومة ، ويطلقون قوانين عامة ، ويخضعون لتنظيم هرمي . ينتظر من العمل البيروقراطي ان يفصل مفهوم الدولة عن شخص السلطان ، ان يجرّد القانون عن كل تأثير ذاتي ، ان يشيع الصسط والانصاف في المجتمع .

- تدوين القوانين في مجلات مرتبة ترتيبا سهلا منطقيا لكي يكون العمل بها يسيرا مسترسلا غير مرتبط بالاجتهادات الداتية .

- تعبير مذهب التعليم لسد حاجات الجيش والبيروقراطية من جنود وموظفين اكفاء

- تنمية موارد الحرية لنسديد المصاريف المترتبة عن الاصلاح ، بتحسين طرق الحمدية وتوسيع قاعدتها . وذلك ب تطوير وسائل الانتاج في الزراعة والصناعة ، وبتحديد وسائل النقل ، وكذلك بفسح الاحتكارات التعاربية وكسر الحواجر الجمركية

هذا البرنامج هو الذي طبق اثناء مرحلتي الاصلاح تستلزم عاصره بعضها البعض . لا بيروقراطية بدون اصلاح قضائي ، لا جيش بدون تعليم عصري ، لا بيروقراطية ولا جيش بدون اصلاح جنائي ، لا اصلاح جنائي بدون ارتفاع

⁵ - هذا ما يعبر ميل ليرالي تلك الفترة نحو حكم الاوروي باعباره طريق الاصلاح . ذكر بعلاقة عبده مع كرومر في مصر

الانتاج . وراء البرنامج منطق ، هو منطق الفكرة الليبرالية حول الدولة التي كانت رائجة اثناء القرن التاسع عشر .

يطرح هنا السؤال التالي : ماذا كانت اثار الاصلاح على وجدان الفرد الذي يعيش في احصاء الدولة الحديثة ؟ قبل ان نجيب علينا ان لا نسي ان التطبيقات الحديثة أدخلها ، في المرحلة الاولى ، السلطان املا تقوية سلطته في الداخل والخارج ، وقام بها ، في المرحلة الثانية ، مستعمرون اوروبيون مستهدفين منها تشجيع الاستيطان الاوروبي وتوسيع اقتصاده . وبالتالي اصعاف النخبة الأهلية مع كسب ولاء الجماعات الاكثر تصورا من النظام البائد . لا يمكن ان يحكم على الاصلاح في حد ذاته ، لا بد من الالتفات الى اهدافه الخفية والى شخصية القائمين به

قلنا ان الفقهاء كانوا في السابق صلة وصل بين السلطان والرعية . في ظروف خاصة كان بعضهم يقترب من السلطان ليصحح من دعائه الاورياء ، وفي ظروف أخرى كان بعضهم يتكلم باسم الرعية مخاطرا بحياته وممتلكاته مادا كان موقفهم من سياسة الاصلاح ، ذات النبرة الليبرالية ؟

لا بد من التمييز بين المرحلتين في المرحلة الأولى ، وافقوا على انصاف الاصلاح بشرط ان يتعبد السلطان بالشرع ، لكي تتحقق المصلحة العمومية وترفع معالم تدبير ، وهذا بالضبط ما كانت تدور حوله بصائح الفقهاء منذ ان تحولت الخلافة الى ملك لدا ، نلاحظ ان جميع المؤلفين ، في اواسط القرن الماضي ، يطيلون الكلام عن العدل جاعليه مرادفا لمفهوم الاصلاح . قطعت من حديد الكسب القديمة حول السياسة لشرعية واهتم الناس من جديد بآراء حلدون وعن تأثيره من المتأخرين كاس الازروا(6) لا حاجة لما هب في التوسع في هذه البسطة . لكتف بعض الاقوال . يعنى الصطوي على دستور 1830 المرسى (الشرطة) «لذكر لك وان كان عالى ما فيه لس في كتاب الله تعالى لنعرف كيف قد حكم عقوبهم بان العدل والانصاف من اسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وكيف نصادت الحكام والرعايا لذلك حق عميرت بلادهم وكثرت معارفهم وبرائهم عناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع

6 - ابو عبد الله بن لاروق ، بدائع السك في طبائع الملك بغداد ، 1977

فيهم من يشكو ظلما اذا والعدل أساس العمران » (7) يقابل ابن أبي الضياف بين الحكم المقيد والحكم المستند مستشهدا بقول ابن خلدون وابن الأرق والشاطبي ثم يعلق: «وإذا تسعت فروع القوانين على اختلاف أنواعها لا تحدها حارحة عن مقتضيات العدل المعبر وجوده في كل ملة وسد أبواب صده. » (8) نشأت هنا أيضا كلمة جمال الدين الأصفهاني المتواترة: «لا تحيي مصر ولا يحيي الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا يحكمه بأهله على غير طريق التعبد بالقوة والسلطان لأن بالقوة المطلقة الاستبداد ولا عدل إلا مع القوة المقيدة » (9) يعرف هؤلاء المؤلفون أن الاهتمام بالإصلاح راجع إلى الخطر المتمثل في العرب ويعرفون، أو يظنون، أن العرب قد تقوى بالعدل، فيقولون: لا بد من العدل إذا أراد الشرق أن يسهل، والعدل يعني تقييد السلطان بقواعد الشرع وجد الفقهاء فرصة في أزمة الحكم السلطاني وتهديد العرب له للمطالبة بالرجوع إلى الدولة الشرعية العادلة الدولة العادلة هي في الأساس جهاز حكومي يحكم السكان على تسمية مواهبهم وعلى تعمير الأرض وهذا بالصسط ما قاله مصنفو القرن الثامن عشر في مواجهتهم الملكية المطلقة من هنا جاء الانعقاد الصمي بين فقهاء هذه المرحلة وبين الليبراليين، المحليين والعربيين فتمترح في الحركة العسكرية التي نشأت آنذاك، والتي ترعّمها على العموم فقهاء ومتفقهون، الدعوة الدينية والدعوة السياسية كانت سلفية وليبرالية في نفس الوقت وهذه نقطة يجب الانتباه إليها، عند الحكم على مؤلفي تلك المرحلة، لكي لا يخلط بين مواقفهم ومواقف من جاء بعدهم، رغم أن الجميع يلحاً إلى نفس المحج والشواهد

نقد قوى، صلاح المرحلة الأولى بمود السلطان، كما يوضح لنا ذلك تاريخ محمد

7 - رعاة نطهطوي، لأعمال ابنكاسه بيروت، 1972 ج 11، ص 95

8 - يرى من المفيد على سبيل المثال لابن الأرق «نقل الأرق في كتابه بدائع سلك عن الشيخ بطرطوشي أن السلطان الكامل إذا كان حافظاً لسياسة لاصطلاحية يعني وقوى من السلطان المومن العدل في نفسه المصنع بسببه سرعة والجور أمرت أبقى من العدل المهمل إذا لا يصلح لسلطان من ترتب الأمور ولا عدله من أهله ولا يقوم سلطان كان وكفر إلا بعد قوى أو ترتب اصطلاحى، الخاف هل يرتب باحذر ملوث

نوس وعهد لامن تونس 1964 ج 1 ص 45

9 - حاضرات جمال الدين الأصفهاني، دمشق، 1965 ص 52 53

علي باشا، حاكم مصر والسودان، لكنه حدم أيضا ولو بصعقة غير مباشرة مصلحة الرعية بادخال تحسسات على الحياة اليومية كان على الفقهاء ان يرحبوا به، لكن كان عليهم في نفس الوقت ان ينعوه من التحرر هائبا من قيود الشرع. بعبارة أخرى، كان على الفقهاء ان يظهروا ان العدل بالشرع والشرع بالعدل وان التقدم متوسط للاثنيين معا. لقد انفصل سد قرون في التجربة السياسية الاسلامية الشرع والعدل والعمران. وها هي التجربة الأوروبية تدل على ارتباط العمران بالعدل. هل يبروي الشرع تماما ويشطب من المعادلة الانسانية؟ هذا خطر تسه له الفقهاء، لذلك عمدوا على ربط العدل بالشرع للمحافظة على معالم الدين، معتمدين على اقوال ابن حنبل في هذه الظروف، روحوا القول المعروفة: الاسلام دين ودولة، وهي قولة كانت آنذاك ضرورية ومطابقة للمصلحة القائمة

في المرحلة الثانية أحد العربون برمام الحكم فتحقق الخطر وبرز الشرع تماما من معظم مظاهر الحياة العامة انزل في الواقع اليومي الشرع عن العدل والعمران، فاعزل الفقهاء أيضا عن الليبراليين ركر هؤلاء اهتمامهم على تثبيت العدل وتشجيع النظم والعمران، فوضع الفقهاء في مقدمة المشكلات تطبيق الشرع. حيث تدعيت طبيعة الحركة الاصلاحية وهو تعبير قد يحصل في ذهن الرجل الواحد. اذا اتفقا على ان نسمي تلك الحركة سلفية، فلا بد من التمييز بين طورين: طور تتداخل فيه السلفية والليبرالية، وطور تتميز عنها بكسفية جذرية⁽¹⁰⁾ الاحس بدون شك هو ان سميت بالسلفية المرحلة الثانية فقط، لكن حتى اذا اطلقنا السميت على المرحلتين معا، فلا بد من التذكير بالفرق بينهما، لانه من غير المعقول ولا من المستظر ان يقف الفقيه نفس الموقف من اصلاح يقوم به أمير مسلم، وإن كان اسلامه ظاهريا فقط، واصلاح تقوم به ادارة اجسية غير مسلمة تهمل الشرع وترميه بعرقلة التطور.

10 - لكي نعرف الى اي اتجاه، سلفي او ليبرالي، ينتمي هذا لكاتب «وذاك»، او نفس لكاتب في هذه المرحلة و تلك من حياته، علينا ان نضع السؤال التالي ما موقفه من دور الشرع في المجتمع؟ ينظر الليبرالي الى المصلحة لاجتماعية فقط كما يتبينها العقل، اذا «تفق» معها الشرع هناك، والا علبت القاعدة العقلية بدون تردد ان السلفي فإنه لا يضع اي شيء فوق القاعدة الشرعية يلتفت ان المصلحة ان السلفي لا يهتم بالمشاكل صحيح ان الشرع يصمد ايضا في بواب عديدة على مصعقة، لكن تبقى دائما معلقة، وان ذلك، يسمو فيها الشرع عن العقل انظر XIII في هذه المسألة الجوهرية

إذا تذكرنا ما قلناه حول نماذج الحكم عند ابن خلدون : حكم العلية والقهر البعيد عن كل قانون مرتب ، حكم السياسة العقلية المستهدفة جلب المصالح ودفع المصائر في هذه الدنيا حسب محسبات العقل ، حكم السياسة الشرعية التي تحقق بعض الأهداف لكن عن طريق الانقياد لشرع معل ، وأخيراً وضع الخلافة الذي يضمن في آن المصالح الدنيوية والأخروية وحيث يكون الوارع دينياً ، إذا تذكرنا هذا ، أين يصع الدولة المنظمة ، أي دولة عهد التنظيمات التي أدخلت عليها إصلاحات ذات طابع ليبرالي ؟ وأصبح أن السلطة ، قبل الإصلاح ، كانت تنتمي إلى السط الأول لو أصلحت على يد أمراء مسلمين وتحقق فيها من حديد العدل وانتشر العمران واثبتت معالم الشرع ، لأصبحت أمامه شرعية كما طالب بها الفقهاء منذ قرون (11) . لكن هذه أمية لم تتحقق . لم يتم أركان العدل في البلدان العربية في العرون الماضية إلا إدارات احشية اوروبية (12) . إذن ، الدولة المنظمة هي دولة السياسة العقلية . لا يتردد العقيد في تفصلها على السلطة اجائرة التي منعتها ، لكنه لا يتردد ايضاً في مطالبتها بالتحول إلى امارة شرعية . يقلل آليتها المستحدثه التي تحقق العدل وتشجع العمران ، لكنه يذكر باستمرار أن الشرع يجب أن يكون أساس التشريع لأنه لا يتعارض أبداً مع المصلحة ، بل هو عدل كله ورحمة كله وحكمة كله ، كما قال ابن القيم .

كان التشريع في الدولة المنظمة ، في المرحله الثانية بخاصة ، يصع الشرع في مرسة أدنى من العادات الجاهلية . باعتبار أن لهذه أسساً اقتصادية يستطيع المستعمر أن يوظفها لأغراضه ، في حين أنه لا يرى من القواعد الشرعية سوى نتائجها السلبية وهو لا يستطيع تغييرها أو الحد منها . أمام هذا الانحطار المعرض ، حيث يشجع المستعمر في بعض الحالات المفسد الاجتماعية ليرمي بها الشرع فيما بعد ، كان واجباً على العقيد أن يثور ويطالب بجعل الشريعة هي القانون الاسمي الذي يستوحي منه

11 - ينص ابن أبي الصيف حاشية العهد الأول من كتابه يذكر شيء مما ورد في بعد والمثورة وصلة لأمم العدل وغير ذلك مما تحرر به محاصرة ملوك . . . تخاف هل برمان ج 1 ص 72

12 - لا ننك من مناطق الصحراوية من الوطن العربي التي لم تكن تهم العرب هناك . يمكن مهادده فلم يفرح فيها قضية الإصلاح . نظمتها حركات من نوع خاص كالوهابية والمهدية والسوية والنجاشية . يدع دي من رعاة هذه حركات خلاص العامة ولو ادعاهما لما كان في مقدوره أن يحقق دعواه . لا . لا تتكلم عنهم هذا ، وهم فقط باليون الكرى سي مثل مصر وتونس ولعرب وياطج لا ياله لثانيه التي كانت تتحكم في سيا العرب

المشرع كل القواعد والتراتيب ، ابتداءً من الدستور وانتهاءً بالقرارات الإدارية (13) .

إذا كان الفقيه قد عايش السلطة دون أن يكف عن المطالبة بالعدل عن طريق إقامة معالم الشرع ، فإنه يعايش دولة السياسة العقلية التي تحقق العدل اعتقاداً على العقل الشرعي وهو لا ينفك ينادي بضرورة الرجوع إلى الشريعة كصان العدل التام (14)

إلى هذا الحد ، لم يتطرق ، لا من بعيد ولا من قريب ، إلى مقاصد الشرع أو إلى الخلافة لو كانت الدولة المنظمة كلها عدلاً وعمراناً - وهو ما لم يحصل أبداً - لكأن دولة عقلية ليس إلا ، لأنها تصع الساموس فوق الشرع . حتى لو حققت العدل والعمران مع إحلال الشريعة المحل اللائق بها ، لأصبحت دولة شرعية عادلة ولقيت بعيدة عن مرتبة الخلافة . لأن الخلافة لا تقوم إلا إذا كان الأيعار وجدانياً .

عندئذ ، يستبعد مندثراً أن يتصالح الفقيه مع دولة التنظيمات : أن بقي فيها ظلم - وهذا هو الواقع - فإنه يرفضها ، أن كانت عدلاً كلها دون أن تجعل من الشرع مصدر تشريعها ، فإنه ينتقدها ، أن كانت عادلة شرعية ، فإنه يتحملها - في انتظار المعجزة التي تحملها إلى خلافة بتعبير الطبيعة الشرعية

هكذا ، لم يطرأ في العمق أي تعبير على موقف الفقيه تجاه الدولة ، الموقف الذي أوصحاه في الفصل السابق . لم يرل متشككاً بطوبى الخلافة ، بل راد عليها طوبى لإمامة الشرعية . كان يتمنى تحقيق مقاصد الشريعة فأصبح يتمنى تطبيق قواعدها الحرفية . تعمقت وتعمدت طوبوية الفقيه ، فابتعد أكثر عن الظروف العكرية الملائمة لتطير العلاقة الواقعية بين الدولة والأفراد . لم يجد نظرية الدولة ، بمعنى محدد ، في المكر السياسي التقليدي ، ولم يجد لها كذلك عند مؤلمي عهد النهضة (15) بل يمكن القول أن فكر هؤلاء أبعد عن الواقع من التفكير القديم . وقد يكون هذا هو السر في

13 - من معلوم أن هذا المطلب لم يحقق كلية في أي بلد من البلاد الإسلامية

14 - هذا إذا اقتصرنا أن الإدارة في عهد الاستعمار كانت ليبرالية وعادلة تماماً وهذا غير صحيح لكن ، بالمقارنة مع ما سبقها ، لا شك أنها كانت أفضل ، بشهادة الفقهاء أنفسهم . ربما تتكلم دائماً عن السلاج الذهبية ، ليستقيم التحليل

15 - سمي المؤلفين الأصلاء ، لا التواضع والفرق بينهم تسمي بالطبع

اكتشافات ابن خلدون المتوالية وفي عدم القدرة على تجاوزه

نصل الآن الى جوهر القضية . هل عيرت دولة التنظيمات ، المسية على المنفعة كما يتميها العقل الشري ، نظرة العرد العربي الى السلطة ؟ هل جعلته يرى فيها تحسبا للارادة العامة ونجسيدا للاخلاق كما يقول هيجل بعد ماكيافلي ؟ بعبارة أخرى ، هل حدثت في عهد التنظيمات ظروف مؤاتية لشأة نظرية الدولة ، باعتبارها (اي الدولة) مسع القيم الخلعية ومجال تربية النوع الانساني حيث يربيع من رق الشهوات الى حرية العقل ؟

الجواب على السؤال هو العمي بالتاكيد .

وليس السبب الحقيقي هو موقف المقهاء السليبي ، كما يتبادر الى الدهر ، لأن ذلك الموقف ذاته نابع عن واقع مما هو الواقع ادن ؟

ان مفهوم المنفعة العمومية ، ركيزة دولة التنظيمات ، قد قرّب بلا شك السلطة السياسية من المجتمع الانتاجي . اصحت الدولة بتظاهر باها لا تعدو ان تكون أداء في خدمة المتحسين ، حيث انها تضمن لهم الأمن والعدل ، تكافيء النافع وتعاوب المنيء ، تصرف الضرائب في تجهيز البلاد بالطرق والموانيء . الى آخر التبريرات الليبرالية المعروفة . كل هذا قرب بين الدولة كجهاز سلطوي وبين الاساس المنتج لا حدال في ان هذه الظاهرة هي ما يوصل جوهرها دولة التنظيمات عن السلطة التي سبقتها . الا ان الغريب المذكور مثل وجهاً واحداً من أوجه الواقع كانت لمجتمعات العربية التي عرفت فعلا الاصلاح بحكومة باقلية تسمير عن الاعلىة الخاضعة لها باللمعة والجس وحتى بالعقيدة . من هذه الوجهة لم يقع تمييز بالنسبة للعهد المملوكي . ان العضم الذي ذكرناه في فصل سابق قد ترمم بعض الشيء في الميدان الاقتصادي ، لكنه تأكد في الميدان الاجتماعي والشعبي ، في ميدان السلوك والقيم من المعلوم ان الحركة الوطنية لم تر في دولة التنظيمات مراياها الادارية والاقتصادية بقدر ما رأت فيها سلطة الأحبي المتسلط . صحيح ان بعض الرععاء في الشام تحالفوا مع العرب ضد السلطان العثماني وان بعضهم الآخر في مصر تحالف مع الثاني ضد الأول حسب ما كانت تقصصه الظروف والاحوال ، لكن السلوك الغالب في البلاد العربية التي مرت بتحرية اصلاحية عميقة كان يسمير بكثير من الحذر تجاه الادارة

الحسيدة لأنها كانت امرأحية أو متمرجة ، أي مفصولة عن عادات ، لاهالي
رغم الإصلاح والعدل السبي والنمو العمراني المهم ، لم تنعكس لدولة في المجتمع ،
لم تحدد القاعده القانونيه بالصمير الخفي لم يملك الفرد يربط علاقاته الحقيقيه في
نطاق الأمة وهي ترابطه الوجدانية ، خارج الدولة ، أي الرابطة السياسيه يعبر
جهاز الادارة والسطم وجمع (دولة المجتمع لدى حسب الصمير الخفي) ، لكن
تحرية الفرد مع ذلك اجهار م تتبدل

لا يستعرب ادن اذا لاحظ ان الإصلاح ، ثناء مرحبتي عهد لتنظيمات ، م يعر
بد ، الإصلاح ، نشر الاول الى الجهار الذي يحكم الحاكم ، فيما ان الثاني هم الفرد
وبلد الى الامه المكونه من الافراد المؤمنين هكذا فسر الفقهاء لأمر للناس وهكذا
راها الجمهور هذا السب امتزجت الحركة الوطنية التي كسب بريد برع السلطة من
لاحت بالحركة الفلسفة التي كانت تهدف قتل كل شيء الى ارجاع الشريعة الى
مركز السير في بعض الظروف لخاصه كالتي عاشها العرب بعد احقاق المقاومة
المسحة لم تزل لفلسفة والوطنية الا وجهين لحركة واحدة لكن في الظروف
العديدة هناك فرق في الاهداف كما ميرت بين اسلمة والليبرالية مع بداخل
لدهس في تفكير مصلحي المرر التاسع عشر ، كذلك يحسب السير ، في مرحله لاحقة
بين الوطنية ذات الاهداف السياسية القريية - تعويض الحكام الاجانب بحكم
اهلسين - وبين السلفية ذات الاهداف العقائدية المعقدة - عرض الشريعة
كمصدر وحيد للتشريع¹⁶ ، في ظروف تاريخية غير التي عاشتها البلاد العربية منذ النهضة ،
كان من المحتمل ، بل من المتوقع ، ان تدع الوطنية نظرية دولة تحتل تماما عن نظرة
الفقهاء الى السلطة ، الا ان استئثار الاجانب بالحكم ، أي استمرار السط الممؤكي ، دفعها
الى سبي النظرة السلفية¹⁷ ، بكاملها ، بالماحئين الذين درسوا الحركات الوطنية
لفطرية لا يحدون بها . لما يعرضون لافكارها ومذاهبها السياسية ، من بريد

16 - يعني مره جرى تمييز بين النظريات لا بين الشخصيات قد تكون شخصيه و حدة سلفيه ووطنية كلال الفاسي
في العرب والتمالي في تونس غير أن هذا لا يعني حدود نسيج المنهج

17 - لا يربط سلفيه بذهب سبي وحده بل يتفق فيها كل مذاهب من سبيه وادسة وريديه واثا عشره

الشروح الفقهية حول شروط الامامة الشرعية⁽¹⁸⁾ . ومن داخل القول التسيه على ان الامامة الشرعية التي كانت طوبى والحكم بين أيدي مسلمين ، أصبحت طوبى من نوع مصعّف لما عادت السلطة الحقيقية بين أيدي اعرج او متعرجين يدعون العدل ويقولون اهم لا يحتاجون الى شرع مرل . تجددت كل الظروف الخارجية ، لكن الوجدان لم يتبدل ، فمقي الوطنيون اوفياء لتصور الامارة الشرعة

اما نجد لهذا الوفاء سما واقعيا وهو ان الوطنيين لم يقربوا ابدا من آليات الدولة المنظمة ولم يتعرفوا عليها كانوا معتمدين في المجتمع يعايشون أزماته ويمايون انحطاطه . لم يتمثلوا واقع الدولة في حين اهم كانوا يعرفون بدقة واقع المجتمع . لذا ، لحأوا الى الحل التلقدي وتصوروا الدولة كما ان يجب ان تكون لتلبي مطالب صحاب النّوس والحرمان . وها النقطة المهمة بهم لماذا لم يمدح الوطنيون نظرية دولة ، لكن هذا لا يعبر شيئا من النتيجة وهي ان الدولة بعث سرا محجوبا عنهم . كيف يفهمونها ، كيف ينظّرونها وهم لا يعايشونها ولا يلمسوها ؟

كانت الطوبى في الماضي نتيجة واقع سياسي مرّ ، وفي نفس الوقت محاولة اعتزاله وتصور نمط ماقص له . هذا ما رأيناه في فصل سابق في العهد الحديث ، أصبحت أداة الدولة ، نحست الاحوال الاقتصادية حتى بالنسبة للطبقات الضعيفة ، لكن الدولة بقيت احسية وظل المجتمع تعسا فعبرت الوطنية عن تعاسة حديده حاصة بالظروف المستحدثة كما عبّر الفقهاء من قبل عن تعاسة تشهها مادّة وتختلف عنها صورة وتعبيرا عسدد ، بهم سر تحاوب الفريقين ، وكور نظرة الوطنيين الى الحياة العامة لم تتعد طوبى الامارة الشرعية في كلا الحالتين نجد تحارجا في الدهر وبلازما في الواقع بين سلطة المهر وحلم الحرية والمساواة

قد نساءلنا في فصل سابق : اذا نظرنا الى الأشياء من زاوية معينة ، ألم يحق لنا

18 - انظر مراجع التالى

علال الفاسي ، حركات الاستقلالية في المغرب العربي ، لقاهرة 1948

علي مراد ، اصلاح الاسلامي في الجزائر (بالفرنسية) ، 1967

مالك كور ، فكر محمد عبده ورشيد رضا السياسية والفقهية (بالانجليزية) لوس انجلس 1966

جان جومبي ، نصير لدر (بالفرنسية) ، باريس 1954

ان يقول ان طوبى الخلافة قد كرست الحكم السلطاني اذ ربطت التغيير بمعجزة لا يمكن التسوؤ بوقوعها . والآن تتساءل ، رغم ما يبدو في التساؤل من تحج غير مقصود : ألم يعمل تشث الوطنيين بطوبى الامارة الشرعية ، بكيفية غير مباشرة وبدون شك غير مرعوب فيها ، على تكريس دولة التنظيمات كقوة قهرية «عادلة» تأمر فتطاع لأنها تؤمّ الناس وتنظم شؤونهم الديوية ؟ ألم يعمل تجاهل واقع الدولة ، اية دولة ، على استمرار التحربة التقليدية ، تحربة قصم السياسة عن الانتاج ، والدولة عن المجتمع ، والتاريخ عن القيمة ؟

نطرح السؤال في صيغة أدق تُذكرنا الطوبى ، من خلال هيمنة الواقع المرّ المتهاوت ، بما هو لارم عقلا على الانسان ، لكي لا يسي ان يكون اسانا ، اي ان يثور باستمرار على ما في نفسه من حيوانية بيد ان هذا لا يصح الا اذا عرفت الطوبى بانها طوبى . ان سوع ابن حلدون الفقيه المؤرخ الحكم يتلخص في هذه النقطة بالذات عند بقده للفلاسة المسلمين . اذ لم تُعرف الطوبى بصفتها طوبى ، بصفتها دعوى موحدة للانسانية جمعاء وللتاريخ كحركة تامة كاملة ، فانها تحجب الواقع وتصح بذلك وسيلة لسكريسه عن طريق تجاهله وتركه عنى حاله (19) . كلما حجت الطوبى النظر الى واقع السلطة ، أعانت ظهور نظرية الدولة

اعسفت الحركة الوطنية في الاقطار العربية ، كعكر سياسي ، طوبى العقهاء دون ان تعي انها طوبى . فاشاحت بوجهها عن كل نظرية موضوعية في مسألة الدولة . فقهاء العهد الوطني متحلفون عن فقهاء عهد السلطة والمعكرون الوطنيون متحلفون ، في مسائل السلطة ، عن معاصريهم العقهاء

الفصل السادس

- النظرية وواقع الدولة العربية القائمة -

لو كان هدفاً أوسع مما حددناه لأنفسنا لوجب علينا أن نتعرض في هذا المقام إلى اجتماعيات الدول العربية القائمة. لن نصف أدن بأسباب الوضع الحاضر. لقد القنا نظر القاريء إلى بعض جوانب الموضوع عندما تكلمنا في بحث مستقل عن اجتماعيات الحرية، لأن التفكير في الحرية هو بالأساس تفكير في الدولة والمجتمع يذكر فقط بالنتيجة التي توصلنا إليها، وهي أن العلم الذي يبحث في اجتماعيات الدولة، علم السياسات، مهجور في مجموع البلاد العربية وإن ما أخرج من دراسات في هذا المجال تم في إطار معاهد اجسنية. قلنا أن الحصار المصروب على السياسات الموضوعية يشكل في حد ذاته مؤشراً على ضعف حرية المواطن. السؤال هو هل يدل ضعف مؤشر الحرية العردية على أن الدولة قوية؟

إن الدعاية الرسمية تحتص المطلق التصوري وتؤكد على أن بناء دولة مميعة هو شغلها الشاغل ويقدر ما تكون الدولة حديثة التأسيس بقدر ما تؤكد الدعاية على ضرورة ترسيخ قواعدها وتقويتها. فبطالب العرد بكل التصحيحات، المادية والادبية، خاصة تلك التي تمس حرته. نلاحظ بالعمل، حتى في تعاليق الصحفيين أنه كلما صودرت حريات العرد وصغت الدولة بالقوة والجبروت هذا هو الظاهر. والحقيقة؟

سجل، باديء دي بدء، أن التشديد على ضرورة تقوية الدولة باستمرار دليل على أنها صميعة باستمرار. إذا لم يقع هذا الدليل الجدلي القاريء، فما عليه إلا أن يلقي نظرة على السياسة الخارجية ليتأكد من نفس النتيجة، لأن المحك الحقيقي

لصلابة أية دولة يكسر في علاقاتها مع الخارج⁽¹⁾. ان جميع الدارسين الموضوعيين متفقون مع الباحث التونسي هشام حعيط حيث يقول « ان الدولة العربية ما زالت لا عقلانية ، واهمة ، وبالتالي عميقة ، مرتكزة على العصبية والعلاقات العشائرية ، على سيرة عنيفة للشخصية »⁽²⁾

هنا ، لا بد من التنويه بتميز مهم تهدينا اليه نظرية الدولة كما عرصاها في فصل سابق لا تحل الدولة كلية في الجهار اذا تجاهلنا التميز المذكور سقط في الخلط والدرس قد يكون الجهار قويا ، متطورا ، ورغم ذلك تكون الدولة ضعيفة متحللة . لتذكر عهد التنظيمات ، خاصة في المرحلة الثانية عندما أصبحت عضلات الحكم بين أيدي الاجانب . لقد ادخلوا تحسبات من كل نوع على الجهار حتى أصبح أقوى مما كان عليه في اي وقت مضى . ومع ذلك هل يستطيع أحد ان يقول ان دولة كرومر في مصر او دولة ليوطي في المغرب كانت قوية ، بل يحق التساؤل : هل كانت هناك دولة بالمعنى الذي حددناه سابقا ؟ ونفس الملاحظة تصح على الدولة المعاصرة : ان جهارها قوي متطور ، بل هو القطاع الأكثر تطورا في الغالب ، ومع ذلك يبقى وجودها كدولة بالمعنى الصحيح ، في كثير من الكيانات العربية وحتى الكمية منها ، موضوع شك وتساؤل .

مد ان بدأ التفكير في مسائل السياسة والباحثون يوهون بأهمية العصر الادبي بحسب العصر المادي لذا ، أوحى افلاطون بتوجيه التعليم ، وحيد روسو تأسيس ديم مدني ، ولاحظ ابن خلدون وماكيافلي ان الدعوى الدينية تريد الدولة قوة على قوة العصبية يستعمل الباحثون اليوم كلمة أدلوجة لمس العرص . فيمكن القول انه لا دولة حقيقية بدون أدلوجة دولوية⁽³⁾ . لا نعي الدعاية الممعة التي تردد في كل حين منحدرات النظام ، الحقيقية والمرعومة : هذه معروضة من فوق في حين ان

1 - قال هبل ان المانيا غير موحدة كدولة في يد به القرن الماضي لأن صوتها كان غير مسموع في الجوقة لاوربية
نظر XIX ، ص 39

2 - VII ص 79 يخصص حيط بحثه لتونس لكن نتائجها ثابتة للجميع ما دامت السامر الموروثة عن الماضي ، والتي يبنى عليها تحليله ، مشتركة بين جميع سكان البلاد العرب . وكتاب حيط من أهم ما أخرج في مجال انسانية
الجموعية العربية

3 - سبه ل دولة بالمعنى المحدد هـ

الادلوجة هي ما يستوعمه المواطن ويترجمه بعد حين الى ولاء ، فيعطي بذلك ركيزة معنوية قوية للدولة . الادلوجة هي الوجه الأدبي للجهار . تستطيع وسائل الاعلام ان تلور الادلوجة ، لكن لا يمكن ان تخلقها من لا شيء . لكي تتكون أدلوجة دولية لا بد من وجود قدر معين من الاجماع العاطفي ، الوجداني ، الفكري بين المواطنين . وهذا الاجماع هو وليد التاريخ ، وفي نفس الوقت ، تعبير عن مصلحة حالة هـا ، يلحح مجالا أوسع من الدولة ، حيث ان العصرين المذكورين التاريخي الموروث والاقتصادي الحالي ، يكونان اساس كل مجتمع ، مهما كان مداره وحجمه . بيد ان النقطة التي تهـما هي ان الادلوجة الدولية عقدة وجدانية وليست شعارا فقط ، اـها الوجه المعنوي ، ان لم نقل الوجه الحقيقي ، للدولة . في بعض الاحـان ، قد يكون جهار ولا تكون دولة⁽⁴⁾ . ما هو السبيل لفهم دور الادلوجة⁵ السبيل الوحيد هو النظرية . ان النظرية وحدها توضح ان الدولة ، والدولة الحديثة بـخاصة ، ذات وجهين وجه مادي قمعي ، ووجه أدبي تأديبي حسب تعبير عرامشي⁽⁵⁾ . الوجه الثاني هو ما نعنيه بالادلوجة الدولية .

قد يتساءل القاريء ، وما حكم الطوبى ، بين الادلوجة والنظرية ؟ الطوبى ، في استعمالها المحدد للكلمة ، هو تخيل نظام أفضل خارج الدولة القائمة وصدا عليها تكون ادن أدلوجة حرية وتحرير ، وبالتالي ادلوجة دولة مسـفلية ، لكن لا يمكن ان تكون ادلوجة دولة قائمة بل حيثما وجدت موجودها دليل صمي على ان الدولة التي تحتصـب صـفـة ، ينقصها تبرير أدلوجي يستوعمه الافراد ليحملوا منه قـابـوهم الوجداني لقد رأيت في الدولة السلطانية جهارا قمعا صرف يتساكن مع طوبى المدينة العاصلة وطوبى الخـلافة ، دون ان يتوفر له أدلوجة تبريرية تخلق اجماعا وتكسبه ولاء الافراد . كان المروص في الفقهاء ان يدبوا السلطة القائمة بالتبريرات اللازمة ، الا اـهم كانوا مرتـطـبين بفكرة الخلافة نعم ، قالوا للناس : أطيعوا أولى الامر منكم ،

4 - لا يقال هذا ، تعبير بين دولة والامة . ينظر كثير من الناس ان الدولة وكأها جهار قمعي فقط ، ويسمون بـا عداء اـه . نكـهم يـعـبـون بذلك على أنفسهم فهم حقيقة قوة وضعف اـهـار عـندـهـا بـهـار ، أثناء ثورة ، يتعجبون ولا يدركون لاسباب

لكن قالوا للناس من قبل : أطيعوا الله واطيعوا الرسول ، ولم يبينوا ابداً سبل التوفيق اذا تناقص الامران ، علماً بان الساقص كان هو القاعده في حياه المؤمنين لذا ، لم تظهر أدلوجة ، وبالأحرى لم تتطور نظرية الدولة

تدور مسؤولياتنا في العصور السبعة ، بالدرجة الاولى ، حول الوجه الادبي للدولة ، دور الوجه المادي لم يكلم طويلاً على سبل تقوية الجهار : السيووقراطية الحكومية المدبسة والعسكرية ، السيووقراطيات الخصوصية التي تسير الاسدية والاحزاب والسياسات والجمعيات المهمة هذا هو بالدات مجال عم السياسات كل بحث في هذا المجال يجري ، من قريب او من بعد ، على درجة بقرطة الحياه العمومية والخصوصية تحت عناوين مختلفة - اعماء سياسي ، عقلية ، مشاركة ، تحديث - مستعاره كلها ، مباشرة او بواسطة ، من ماكس فيبر اما وضعنا هذا المجال بين قوسين لمركز النقش على قصبة الشرعة ، حسب التعبير القشري ، وهي قصبة يطرحها ابن خلدون في ثوب آخر - اما لا نقم فوه او ضعف الدولة بالنظر الى جهازها ، بل الى ادبوتها بعبارة أخرى ، ان ساءل هل الدولة القائمة حاليه تمر عن شأنه مجمع سياسي أم لا⁶ عما ان مفهوم المجمع السياسي يستلزم مفهومين محوريين الشرعة والاحماع لا بد ، بلا حده . ان نبحث في الذهب والسلوك ، بل في الاجهرة الوجهية والتأديسة⁷ ان من يهره الجهار الصمي قد يحكم على السؤال بالتفاهة ويقول الدولة اليوم هي الجهار ، كل ما سوه سطحي ، لا يفيد البحث فيه هذا حكم صحيح في حدود ما ولقد طبقاه في الحكم على التحليل الفلسفي لكن ، من جهة أخرى ، كل من يتأمل احوال الدولة ، حالاً ومستقبلاً ، يدرك بسهولة ان الجهار وحده لا يضمن الاستمرار في عالم تتعدد فيه البراعات المعائديه ، وتتخارب فيه الدول بالأجهرة ويعبرها ، بل يعتمد فيه على الضغط السياسي والبقد الأدلوجي اكثر مما يعتمد على الحرب الساحه كل دولة لا يملك أدلوجة تضمن درجه مناسبة من ولاء واحماع مواطنيها لا محالة مهرومة

6 - ان يطرح هذا السؤال : اما لا يمرر بمقا قصبة المجمع السياسي من حق اي فرد ان يرى في المجمع سياسي اعطاه بالنسبة للامان لكن ما دمنا نبحث في موضوع سياسي فلا بد من التعاطف مع المفهوم لخصه به لا

من هه ليعول الفردية الروحانية والمجمع السياسي علماني بالتعريف

7 - يضمن اعف لمرح وتأديس كذا يستعمل نفع نكر هدف محف

تساؤلنا اذن هو حول الدهن والسلوك ، وبالتالي ، حول موقف المرد من الدولة بكل مظاهرها من هنا جاء بحثنا عن عمق ما ورثناه من تجربة الماضي واتضح لنا ان الدولة المصرية لا يمكن ان تعود رمز مجتمع سياسي الا اذا اوجدت أدلوجة دلولية .

هل هذا الشرط متوفر لدينا اليوم؟

اذا ألقينا نظرة على مجال الافكار السياسية وجدنا افكارا موروثة وأخرى مستحدثة

ارثا هو ارث الدولة السلطانية على المستويين : النظري والفكري . باعتراف الجميع ، كانت السلطة دولة القهر والسطو والاستغلال . فم تكن تستوجب ولاء المرد الذي كان يتولى عوضها الامة والعشيرة . كانت معرولة عمليا ومرفوضة ذهبيا ، حيث كان الجميع ينتظر بروع الخلافة ، أي الدولة الفصلي . الارث اذن هو الفصل بين القيمة والاحلاق من جهة وبين الواقع والدولة القهرية من جهة ثانية . في نظر المرد ، لا تراوح مطلعا بين القدرة وبين الحق . لكن ، عندما يتعلق الأمر بالدولة ، هل تتحقق القدرة في غياب كل حق؟ هذا السؤال هو الساعث على نظرية الدولة ، وهو سؤال لم يطرح في نطاق ، وبسبب ، الدولة السلطانية⁽⁸⁾ . كل مفكر جدي يقول : الدولة ، قبل كل شيء ، جهاز فممي وينتق في هذا التعريف من يرى فيها تنظيما لارما دائما لشي الشر ومن يرى فيها مرحلة محددة على درب تقدم الاسابية ، مرحلة تقدر بعشرات القرون ان المفكر الاسلامي يقول ايضا ان الدولة دولة الاسان الحيواني . ثم يتمير اذن عن سواء؟ يتمير : اولا ، بقوله ان للمرد العاقل الحق في ان يحو بنفسه وان له القدرة على تحقيق سعادته بعمل عن غيره ، ثانيا بتمثله نظاما اسمى ينتظر تحسيده فوق الارض من إلهام رباني . هذا موقف مياقص قاما للموقف الذي أدى الى نظرية الدولة عند ماكياجلي وهيجل ، تلك النظرية التي ترفض الحل المرداني لانه غير ناجع وترفض الطوبى لايها متعلقة بغير ارادة الشر وتقرر ان الحل هو في تأسيس الدولة ، اي النظر اليها كمؤسسة تربية تنقل الشر من الحيوانية الى

8 - الى حد يمكن القول ان وجود الدولة السلطانية كان في حد ذاته عرقلة في سبيل بلورة نظرية الدولة ؟ سؤال عويص جدا . يقدم الفكرة هنا باحمرار شديد

الانسيه . قد يعمل هذه معالة لا تقل طوبوية عن مقالة المقهاء ، اد المشروع فاشل لا محالة لانه ستهي حتما بنوطيف الاحلاق لصالح دولة القهر . هذا اعتقاد رجع صد مكيافلي وهمل وله ما يبرره نظريا لكن ، النقطة المطروحة عملة اكثر مما هي نظرية أولاً ، تشييد الدولة الحديثة مرتبط بالنظرية المذكورة . ثانياً ، ان فصل الاخلاق عن الدولة اعتراف بالهزيمة قبل المحاولة وفيه اطلاق لآيدي المتسلطين بسون رادع . ثالثاً ، ان تصور حل مرדاني خارج الدولة يناقض امعاهم المهيمنة اليوم على عموم الناس - المبادرة ، التقدم ، النمو ، التطور - لا شيء من هذا يحقق بدون دولة إذا قلنا مسبقاً أن الدولة عربية باستمرار عن الميم الاخلاقية ، فإنها ستسعى حتما كذلك ، اد ، تعتمد المواطن ذلك منذ نشأته ، كيف منح للدولة ولاءه ، وادالم يعمل ، كيف تكسب الدولة قوة ومساعدة⁹

هذه أسئلة تواجها في الممارسة اليومية ، لكنها لا تتصح في ذهننا الا حينما سطلق من نظرية مكتملة ، ام إذا نفسا سحاء النظرية⁽⁹⁾ الموروثة عن الحكم والسياسة فب لا تتصور حتى كيفية طرحها

هل اندثر عندما انطرح الموروثه عن الماضي⁹ هل غيرتها في العمق اصلاحات الجهار لمواءمه منذ قرر⁹ هل غيرتها الافكار « المستوردة » من العرب مثل الليبرالية ، او الماركسية او الوحدوية⁹ من النصف جدا الرد بالاجاب عن هذه السؤالات

لا يجدر بنا ان نرى المذاهب السياسية العربية ، التي تتبها قطاعات كبيرة او صغيرة من المجتمع العربي ، في حد ذاتها ، في صفتها النظري عينا ان نكشف عن الدور التي تقوم به داخل المجتمع الذي استعارها حتى عندما ترحم حرجي ، ويروحها أحاب او مراد هاشون ، رغم هذا ، فإنها لا تنفي وفيه لأصولها وبنائها ، في تؤون حسب اقتضبات الرسمية والمكابية الخاصة بالعرب

لقد ذكرنا في صفحات سابقة بعض حواش الليبرالية والماركسية سوءها بالنقطة الجوهرية المتعلقة بمسألة الدولة ، وهي ان كلا المذهبين يمثل طوبى بالمقارنة

9 . لا باستمرار بين النظرية او بنوله ونظريه الدولة

بالطرية ، كما أرسى قواعدها هيجل . طوبوية الليبرالية واضحة لآها تصح بين قوسين مسألة العنف لتحديد شرعية الدولة مفهوم المصلحة الجماعية التي تثقل في رأيها مجموع المصالح الفردية . والدولة الليبرالية هي ، كما قلنا من قبل ، إدارة الاقتصاد فقط ؛ ليست الدولة بل معنى الكامل التام ، بمعنى العنف المظم والمبرر في أعين المواطنين . طوبوية الماركسية ، لا شك فيها ايضاً ، رغم انها اقل وضوحاً لآها تنتسب ككل للمجتمع الشيوعي المقل ، فلا تتعرض مع نظرة واقعية الى الدولة الحالية ، دولة العنف والاستغلال الطبقيين مهم يكرر من أمر الليبرالية والماركسية في دأتهما ، وهما عندما تتشردن في المجتمع العربي تكتسبان بالصورة حلة طوبوية مكثفة ، لآهما تنلسان بدهمة معتادة مد رمن طويل على انتظار الدولة العفلى وعلى هجران التنظيم السياسي القائم . بما ان التجربة العربية في المجال الحكومي لم تتغير ، و ان هذا الواقع يعرض على القاريء ان يفهم المدهين معا على ضوء تعالي الدولة فوق المجتمع وافصال القيمة عن الواقع مددا يقول المدهين الاول ، ان الدولة الشرقية استبدادية ، وهي لذلك سبب بأحر البلاد العربية الاسلامة ؛ والثاني ، ان الدولة بالتعريف دولة طبقة مسنعة ، قطاعية ثم بورجوارية التحليلان معا يعمقان في الوجدان الهوة بين الحاكم والمحكوم ، بين عالم السياسة ، مجال العنف والاستغلال وعالم الانتاج ، مجال الانداع ولقيمه اب لا يقول ان التحليلين غير صحيحين ، كل واحد في مستواه . حيث اب رددا مد بداية هذا البحث ان الفقهاء المسلمين ركبو ، نفس الطريق ولم يربعوا عنه ابداً . انما يريد ان يؤكد على نتيجة اجماعيه خطيرة ان لطوبى الاسلامة - انتظر عوده لخلافة بإلهام رباني - أظهرت قصم الدولة عن المجتمع عطر طبعي لا مفر منه وبذلك أقعد الفقهاء عن البحث عن وسائل عملة لتوحيدهم ؛ كذلك الطوبى الليبرالية ، وبعدها الماركسية ، أضمتا على نفس العضم حلة العلمة فقي الداس على شأؤهم التقليدي ، لا ينتظرون من الدولة سوى القمع والاستغلال ، حتى تتحقق الدولة ليبرالية المسحة العلمة حيث تتكلف فقط بالأس ، أو تتحقق الدولة الشيوعية المسحة في إدارة الأشياء . نعم ، قد نقود الطوبى ، الموروثة والمستوردة ، في ظروف مؤاتية الى الثورة ، الى نقص الكيان القائم ؛ لكن ، في الظروف العادية ، وهي الحالية ، تقف حاجراً على طريق ادراك الواقع وبلورة نظرية الدولة ، اذا لم يع المرء أن الطوبى طوبى

هكذا نفهم دور الطوبى ، في الماضي والحاضر . ليست عقبة بذاتها ، بل هي شرط الوعي بضرورة التعبير ، الا انه يجب ادراكها كطوبى ، اي كبرنامج عمل مطروح على الإنسان كإنسان ، على السوع البشري في سيرورته التاريخية الطويلة⁽¹⁰⁾ . هذا المقد اللارم ، لم يسحره العرب ، قديماً وحديثاً . وانعدام النقد هو سبب صمود نظرية الدولة . قد يقال: أو ليست الماركسية نقداً جذرياً لمفهوم الطوبى ؟ صحيح ، كانت الماركسية نقدية ، في مهادها وفي رسمها ، أما في غير تلك الظروف ، وبخاصة في البلاد العربية ، فإياها قد عملت كعقيدة غير نقدية⁽¹¹⁾

ان بقيص نظرية الدولة هي العوصوية . لنقل كلمة موحدة على هذا المذهب . ليست العوصوية مذهباً قائماً بنفسه ومستقلاً عن المذاهب الأخرى ، بل يلتصق بالليبرالية والماركسية وبكل حركة مهادوية⁽¹²⁾ . حيثاً وجدنا تصوراً مستقبلياً للمجتمع كامل حر متحاسن منتج متقدم ، يكفي ان نذهب بالمقدمات والنتائج الى اقصى مدى ، ان نطالب بتحقيقها في الحال تسعاً لإرادة الإنسان العرد ، لكي ندخل منطق العوصوية . يعنى تقديم الحال على المآل ، والعرد على المجتمع ، والحرية على التنظيم ، والاستهلاك على الانتاج . لقد رأيت ستورت ميل ، الليبرالي السعبي المتطرف ، يتلاقى في كثير من مواقفه مع العوصوية⁽¹³⁾ . لقد قيل ان ليس ، الماركسي المتشدد ، يحار في كتابه الدولة والثورة الى اراء عوصوية . من المعلوم ان حركات عديدة أرادت ان تطبق حرفياً ما جاء في الانجيل فحاولت تحطيم جهاز الدولة لتؤسس مجتمعات مثالية على عطف جماعة الحواريين . ومن الملاحظ ان الحركة العوصوية الحديثة تعلمت محاسبة في ايطاليا واسبانيا وان عدداً من رؤسائها كانوا من روسيا ، وكلها بلاد ذات ثقافة مشحونة بالقيم الدينية المسيحية . هذه مؤشرات على ان العوصوية تشأ عملياً من ميل المذاهب الأخرى الى التطرف وهذا ما يحده ايضاً في الوطن

10 - القصبة متعلقة بالملحة الرسمية التي يباط بها تحقيق البرنامج

11 - حاولت مراراً ان اوضح هذه الفكرة ، التي أولها هميه كبرى . نظر النسير بين الماركسية الموصوعية والماركسية الإنسانية في (الايديولوجيا العربية المعاصرة) ، وبين ماركسية التحليل وماركسية العمل في (العرب والامكر التاريخي)

12 - المهادوية ، بة حركة تنظر رجوع المهادي وهي طوبى مكنتة

13 - انظر بحثنا حول مفهوم الحرية ، ص 43

العربي .

لم تؤثر الحركة العوضوية الحديثة مباشرة في المفكرين العرب (14) لأسباب غير مدروسة حتى الآن . بيد ان الوجودية السارتريّة ، المترجمة الى العربية بعد الخمسينات ، تبنى ملامح عوضوية ظاهرة في مواقفها الاخلاقية والسياسية أهم من ذلك ، ان الارث الثقافي الاسلامي ، والنظم العشائري والحربي القائم في مناطق واسعة من الوطن العربي ، يحملان في كسبهما بعض مكونات السلوك العوضوي . بالمعل ، نلاحظ صعوبة تعلل التنظيم ، كيف ما كانت أدلوحته واهدافه المكشوفة ، في حلايا المجتمع وفي بمساية الفرد العربيين لا جدال في ان النسب القريب اجتماعي - بوعية الشريحة التي تحاول الاحزاب في الغالب تنظيمها - لكن ، وراء ذلك النسب يتلمس عند التحليل سلوك موروثةا يحدد ذهنة مرتبطة بالطوبى المتشعبة في الفكر

الاسلامي

لنلخص الآن الملاحظات السابقة حول دور المذاهب العربية الحديثة في الوعي السياسي العربي كما ان اصلاحات عهد التنظيمات غيرت جهاز الدولة واعطته بعودا مصاعفاً دور أن تعبر شيئاً من المحوة الفاصلة بين ذلك الجهار وبين المجتمع - بل يمكن القول ان المحوة اردادت عمقا واتساعا . ، كذلك ان المذاهب العربية ، من ليبرالية وماركسية ووجودية (15) ، التي انتشرت بين المثقفين العرب متهجىء ارضية لتجاوز المحوة المذكورة ولا حتى لإدراكها ادراكا صحيحا موضوعيا ، لأنها عمقت في الواقع الفردانية والطوبوية الموروثةين عن الفكر التقليدي . لا يجدي هنا إصفاق المسؤولية بأشخاص او مذاهب لأن النسب الحقيقي يكمن في سلوك موروثة لم يعبر بالقدر

الكافي

تبنوت المذاهب العربية ، عند اشارها في الوطن العربي ، بالطوبى التقليدية التي ترى في الدولة عالم القهر و لاسعناد ، التي تتحملها على مصص ، منحينة الفرص لتقويضها في اسطر الدولة الفصلى . ما زالت نخبنا هي التساكن . المشعون

14 - باستثناء محاولة كاتب الفرنسي دانيال جيران مع الحركة الوطنية الجزائرية

15 - انظر قولنا عن الوجودية في البحث حول مفهوم الحرية ، ص 69-74 من الواضح أن الوجودية ، اد سمي دور التاريخ والمجتمع والذكرى في تحديد هلال الافراد ، باعتبارهم احراً رأ طلقاء ، يحمل ان نوع من الفردانية المتطرفة العوضوية

بالنصاء والخوف والاحتقار ، بين الخنوع والطوبى ، بين الدولة والحرية ، تحررة لا توفر أرضية ملائمة للبحث بجدّ عن سبل موضوعية لحصيد الحرية في الدولة بهذه المناسبة ، يمكن لنا ان نجيب عن سؤال يطرح كثيرا لماذا لم تتعلب الليبرالية على السلعية في القرن الماضي والماركسية على السلعية الجديدة في الوقت الحاضر؟ الجواب في رأينا واضح : ان الليبرالية والماركسية ، كما تؤثران في المحيط العربي لا كما يجب ان تكونا في حقيقتهما ، لا تمثلان العلم والموضوعية بقدر ما تمثلان نوعين من الطوبى ، وهل يمكن ان تتعلب طوبى على أخرى أقدم وأشمل وأعمق وأعرق منها؟⁽¹⁶⁾ .

هناك عوامل تنسب لا في ضعف او قوة جهاز الدولة وحسب ، بل ايضا في وجود او انعدام ادلوجة الدولة - شرعية اهدافها واجماع المواطنين حولها - تلك العوامل حعرامة ، واجتماعية ، واقتصادية ، واستراتيجية من الواضح ان الكلام على الدهنيات غير كافٍ ان ضعف الدولة ، بسبب انعدام الشرعية ، وهو ضعف يواكبه بالضرورة تصاعف القمع ، لا يفسره فقط تحالف دةسة القادة وسطحية التنظيمات هذا واضح

الا ان احزن التركيز على الجانب الذهني ، لأن مهنتنا في هذا البحث هو تحليل المفاهيم لا بد ادن من تحديد مجال الدراسة بدقة لكي لا تُرمى بالنقص فيما لم تتعرض له عن قصد .

ان تحليل المفاهيم خطوة أولية للكشف عن سبل تحقيق الاهداف يستحلي ما يتحارج منها وما يتلارم وليس ، على اية حال ، سبل التسؤ بما سيحدث ان من يحلل المفاهيم لا يقول في استنتاجاته هذا ما هو قائم اليوم وذاك ما سيقع عدا او بعد عد ؛ واما يقول : اذا حصر هذا امسح ذلك ، او اذا استهدمت هذا عليك ان تتوسط

16 - أكبر دليل على ما نؤمن جتهادات الرئيس البني معمر القذافي ، الذي يردد جميع حشاش النظام الامثل ويقول : ان كافة الانظمة السياسية في لعالم الان هي نتيجة صراع أدوب الحكم على السلطة صراعاً سنياً أو سلحا كصراع الطبقات أو بطوائف أو لقبايل أو الاحزاب او الافراد وسيجند د غا هو اداء حكم فرد وجماعه و حرب او طبقة وهرية ديمقراطية حقيقية ، (الكتاب الاحمر ، ص4) ان المؤلف لا يقون سوى ب قوله لعفاء من سنيي وعيرهم مند البداية يعبر لا حكم الا لشعب كما كان الافدوم يعبرون لا حكم الا لله الجواب دائما هو كلف فلا يرد أحد رداً مغنياً

بذلك يقف التحليل عند هذا الحد ولا يتجاوزها أبداً . أما التحقيق فإنه يأتي ريادةً .
 يلخص الآن استنتاجات التحليلات السابقة في الرسم البياني التالي

نظرية الدولة

اجتماعيات	اخلاقيات
عقلية	شرعية
بيروقراطية	اجماع

الأثر الاسلامي

مبدأ	خلافة
سلطة	طوبى
دينا	دين

مفاهيم

مجتمع	فرد
تاريخ	حرية
واقع	قيمة

نملأ على الرسم بالملاحظات التالية
 لا تنحصر الدولة ، حسب النظرية ، في الجهار
 - الدولة ، يعني المجتمع السياسي ، مبنية على أدلوجه وعلى جهار بحسب الادلوجه
 مفهومي الشرعية ولاحماح ؛ يتكون الجهار من البيروقراطية المدنية (القلم)
 والعسكرية (السيف) .

- أخلاقيات الدولة هي تحليل الأدلوجة ، أي شروط تحقيق الشرعية والاحكام
- اجتماعيات الدولة هي وصف عملية تكون السيوقراطية ، أي دراسة حركة
العقلية .

- نظرية الدولة هي التحليل المردوح لأخلاقيات واجتماعات الدولة
هذا فيما يخص التحليل العام ، أما فيما يتعلق بالارث الذي احدث اليها من المصور
السابقة ، يقول -

- اظهرت لنا الدراسة ان ما نسميه خطأ بالدولة الاسلامية هو نساك السلطة
كواقع والخلافة (او الامامة الشرعية) كطوبى يمي النساك ان المصيرين
يتحديان ، كل واحد مستقل عن الآخر ، محالف له ، وفي نفس الوقت يمثل شرط
وجوده . النساك ، هذه الصفة ، يتسامى مع أدلوجة دولة (17) تجسد شرعية السلطة
وتكرس اجماع المواطنين
وفما يتعلق بالمعاهيم يقول :

- ان تحليل هذا النساك في التحربة الساسيه الاسلامية يكشف عن تحارج
المعاهيم على مستوى الواقع وعن تلامها على مستوى النظرية في التحربة ، تحارج بين
الممارسة والاخلاق ، بين التاريخ والقيمة ، بين الجهار وحرية الافراد . لكن ، نظريا ،
لا تنشأ الدولة بالمعنى التام الا اذا تلامت هذه المعاهيم كلها . عبارة أخرى لقد
اتصح لدينا ان السلوك الذي ورثه المرد العربي لا يوافق كيان دولة حديثة ، في حين
ان تكوين مجتمع سياسي يستلزم ايجاد نظرية دولة ؛ اما العقلية - تحديد الجهار - فلا
تؤكد بالضرورة لا نظرية ولا أدلوجة دولة

تشير التحليلات السابقة كلها الى خلاصة واحدة ، الى ما يمكن تسميته بالمعادلة
الجوهريية في علم الساسة ، وهي ربط الاخلاق باجتماعيات الدولة .
ان الواقعية الصفة التي تقول ان الدولة لا تعي سوى اداة القمع تحقق في ساء

17 - يذكر ان لادلوجه ها لا تعي الدعايه

نظرية : والطوبى ، وليدة الواقعية وحليفتها ، تحقق بالقدر ذاته (18) . رأينا هيجل يعتمد فلسفة الانوار والنظرة المسيحية لأن المذهب يصنع بين قوسين الدولة القائمة . بيد أنه لا يبرر الدولة القائمة بقدر ما يمرض عليها دور التهذيب والتأديب ، وهو دور يفصل اصحاب السلطة ان يعصوا منه بهائيا . رأينا ابن خلدون يوضح ان المدينة العاصلة تستلزم ان يكون الانسان عاقلا لا يحتاج الى وارع خارجي وان الخلافة تستلزم الهاما ربانيا . فيحكم على جميع الدول بانها مسية على القهر والاستغلال ، لكنه رغم واقعيته وتشاؤمه يعترف بان أية دولة قدّر لها ان تعمّر لا بد ان اعتمدت سبب متعاقبة على العصبية والنظام والشرع . كل دولة قائمة على العصبية القلبية وحدها دون عصبة دينية صعبة ، وبالتالي عابرة مهما تحلت بالجهروت لان الاعتماد على القوة وحدها صعب لا يراى . رأينا فير يشدد على ان الدولة العصرية هي بالاساس نظام بيروقراطي تتحسد فيه العقلانية الحديثة ، لكنه في نفس الوقت يشدد على الشرعية ، على الولاء الذي يسمح الفرد للدولة . يكلم هيجل عن الاخلاق ، ابن خلدون عن الدين ، فير عن الشرعية ، - ومحمد مصطلحات أخرى عند معكبرين آخرين . دى مدنى عند هوس وروس ، أدلوجة سياسية عند ماركس والمجلس ، اسطوره عند سوريل . - كل المفكرين السابقين ، الواقعيين والمثاليين ، يتفقون على ابعاد التالفة . الدولة الحق احتاج واخلاق ، قوة واقناع ، يتفقون جميعا على القواعد التالية .

- لا نظرية حقيقية بدون تعكير حدي في اخلاقية الدولة .
- اد ، لم تحسد الدولة الاخلاق بقيت صعبة
- صماء الاخلاق على دولة القهر والاستغلال عين .
- تحرير الدولة من ثعل الاخلاق حكم عليها بالانقراض .
- هذه هي الدروس التي تشير عليها النظرية والنظرية ، كما قلب ، لا تسعدى الاشارة ولا ترودنا معرفة سبل تحقيق ما تشير عليها به . لو كان ذلك ممكنا لما بقيت

18 - يقول امطوبى غرامشى : ان واقعية سياسية مسرفة . وبالتالي سطحية آلية ، كثير ما تعود ان القول ان على رجل الدولة ان يمس ضد في نطاق الواقع لقائم ، ان يتم فقط به هو كائن وأن يمس كلية ما يجب أن يكون . وهو قول يعنى أنه يجب على رجل الدولة أن ينظر الى أبعد من أربه أنه ، XVIII من 374

مشكلة الدولة مطروحة منذ آلاف السنين الا ان تاريخ بلورة النظرية يلقينا درساً غير تافه : طالما امسك المرء بطرفي المعادلة ، باحلاقية الدولة واجتماعيتها ، فانه يعمل على هديها ، ومتى تحلى عن الاحلاق ساعد على توحشها . كلما تجاوزت الواقعية والطوبوية تركرت السلطانية ، وكلما تقاربت وامترجت اتجهت الدولة نحو الشرعية

أو لست الفردانية بتيحة الاستمداد؟

أو ليست الطوبوية رقيقة السلطانية؟

أو ليس اليأس من تأسيس الدولة اقرار بدوام القهر والاستغلال؟

هذه تساؤلات نرغمها على طرحها نظرية الدولة ، في حالة وجودها عند المفكرين الواقعيين ، وفي حالة انعدامها عند المفكرين الطوبويين

الفصل السابع

ـ المفاارقة الحالفة ـ

كان التخطيط الأولي لهذه الدراسة يقضي بتحليل مفهوم العقلانية وبنشره مع الباحثين حول الحرية والدولة لتمسك بجميع العلاقات الجدلية الرابطة بين المفاهيم الثلاثة ، وكل ذلك في نطاق تعييني لا تجريدي إلا أنه تبيّن أن مفهوم العقلانية يستوجب بما يكتسبه من التباسات ومعالطات ، بحثاً طويلاً مفصلاً . فقررنا تأجيله إلى فرصة أخرى .

لقد ذكرنا أن العقلانية مرتبطة بظاهرة البيروقراطية في تحليلات ماكس فبر ، وقلنا بالمسألة أن هذا الأخير استوحى كثيراً من أفكاره من ملاحظات متعركة جاءت في بحوث ماركس التاريخية والاقتصادية . لذا ، عندما يستعمل مفهوم العقلانية في الاجتماعيات والسياسيات ، علينا أن نتذكر أن المفهوم :

- أولاً ، مرتبط بسوء تأثير الطبقة التجارية في الاقتصاد والمجتمع الأوروبيين

- ثانياً ، مجسد في التنظيم الاجتماعي وفي السلوك الفردي

- ثالثاً ، معقول عن الأخلاقيات

إن الفيلسوف الكلاسي ، من افلاطون إلى روسو ، يرحب الصحيح بالأفضل لأنه يصح هدفه الأسى في عالم المييب ، فيعود كل سبل يوصل إلى الهدف صحيحاً في نظره من الوجهة العقلية المحردة ، وقيماً من الوجهة الأخلاقية . عندما ننتقل من الفلسفة إلى العلم الموضوعي ، إننا نستغني بالضرورة عن الهدف الأخلاقي ، فتعود طريق العقل هي كل طريق موصلة حتماً إلى الهدف ، أي كما كان ذلك الهدف .

إن طريق البرهان في الرياضيات هو الطريق السوي المؤدي إلى النتيجة المتوخاة ، مهما كانت : تستغل مثلاً قوانين الحركة لتسهيل المواصلات ولتنمية وسائل الفتك . في الحالتين معا يستعمل العقل . إذن ، يمكن القول أن العالم الطبيعي يبحث عن صور حلول العقل في الطبيعة بعد الفصل المسبق بين سبل التطبيق والاهداف

الاحلاقية السامية التي تترك مسؤولية البحث فيها للميلسوف المخصص في
الغسبات .

بيد ان حلول العقل في الطبيعة هو من فعل الانسان . ان النشاط الشرقي هو
الذي يميز بين المهدف والوسيلة . يكشف حلول العقل للانسان عندما يوظف
بواميس الطبيعة لتحقيق هدف يحدده رسميا ومكاسب . من المعلوم ان الانسان بدأ
تعلّمه ملاحظة حركة الاجرام العلوية البعيدة عن تأثيره ؛ الا ان مفهوم العقل لم
يتسور الا بعد ان شرع الانسان يعمل في دائرة أوسع فأوسع من الطبيعة . وكلما اتسع
نطاق تدخلاته . في الزراعة ، في حمل الاثقال ، في الطب والسيطرة ، في الملاحة ، في
الحرب ... ارداد دقة مفهوم العقل والعقلانية هذا واضح في تاريخ الحركة
العلمية . وكما ان المفهوم الاحلاقي للعقل لم يتسور عند حكماء اليونان الا بعد
مرور عشرات القرون من التقدم الحصري ، كذلك لم يتصح المفهوم الطبيعي للعقل
الا بعد تطور طويل ، ذلك الذي انتهى في القرنين الثالث والرابع عشر . بعد ان
بداحل العالم الاسلامي في أوج حضارته واوروبيا العربية في بداية هزتها من العسوة
الوسطية⁽¹⁾ لا عجب اذا لاحظنا ان المفهوم الاجتماعي للعقلانية لم يتسور الا في
اواسط القرن الماضي ، رغم ان التطورات الاجتماعية التي تسّست في توصيحه قد
بدأت تؤثر في المجتمع العربي مع بزوع فجر النهضة

اذا حلّ العقل في الطبيعة من جراء النشاط الانساني ، فلا مانع من حلوله في
المجتمع بمجرد توفّر الانسان الى تعبير التنظيمات المحيطة به في الواقع بدأ التعبير
بكيفية غير مباشرة في الميدان العسكري . كان علم الاستراتيجيات اول عم وظف
العقل البرهاني لاعراض انسانية . الا ان الميدان العسكري يبدو بعيدا عن المجتمع
لأن اعراضه هدامة . فرغم تطور علم الحرب عند الصينيين واليونانيين والرومان ،
ورغم احيائه في عهد النهضة ، فانه لم يكشف عن مفهوم العقلانية الا في القرن الثامن
عشر⁽²⁾

الميدان الثاني ، الذي وظف فيه العقل لاعراض اجتماعية ، هو ميدان التجارة .

1 - كان رمز هذا التدخل هو فلسفة ابن رشد

2 - بوه المجلس في عدة مناسبات بالدور الإيجابي الذي لعبته فيون الحرب في تقدم العلم والمجتمع

من هنا دور الطبقة التجارية ولهذا السبب تكلم المؤرخون عن ثورة تجارية في القرنين الثالث والرابع عشر في أوروبا العربية⁽³⁾. ان ربط التجارة بالعقلانية سهل الادراك تستعمل التجارة المقدر، والمقدح مجراً، والتجربة هي اصل الحساب. ملاحظ هذه العلاقة في تاريخ اليونان وعند العرب المسلمين، لذلك كان الحساب اكتشافاً اعريقياً والمجر اكتشافاً عربياً. لكن الظاهرة الجديدة في أوروبا العربية، ابتداء من القرن الرابع عشر، هي انتشار التقنيات الحسابية في المعامل التجارية كجمعية متنامية كماً وكيف، ثم انتعاشها من الدائرة التجارية الصيغة الى الدائرة الاجتماعية العامة، من المتجر الى الدير والصيغة، من المدينة الى الريف. فاثرت تلك لتقنيات في كل مظاهر النشاط الاساسي التجاري، الصناعي، الزراعي، الاداري الحكومي. تكون علم حاصر، يعنى بتطبيق الحساب على التسيير والادارة. يريد شيخ الدير ان يعرف بالضبط مداخيله ومصاريفه اسوعياً، وشهرياً، وسوياً؛ كذلك ناظر الصيغة ورب العائلة الارستقراطية، وخبير الحرفة، واهيراً بالطبع صاحب السلطة العليا. تقدر كل ثروة، من اي نوع كانت، بالعدد، اي بالاعداد، فممكن المقارنة بينها وبين اي نوع اخر من الثروة، كما يمكن توقع العوائد والاربح.

تمثل هذه الظروف الاجتماعية والذهنية الارضية المؤاتية لنشأة علم الاقتصاد لدي هو عم تحويل القيمة الاستهلاكية الى قيمة تبادلية، اي تحويل مجموع الثروة الجماعية الى ارقام ليتأني تقدير الانتاج والادخار والعائص. ان شوء الاقتصاد الحديث مرتبط بتكون طبقة متخصصة في ضبط الحسابات ويعبرو التقنيات الحسابية، المتولدة أولاً في نطاق التجارة، مجال الانتاج العام. هذه عملية بطيئة، بدأت من النهضة الاوروبية وما رل براها اليوم نعرو أطراف المعمور

ادا نظرو اليها من الراوية الاقتصادية رأينا فيها قتل كل شيء انتشار النظام الرأسمالي، وتحويل الثروة العسية الى رأسمال بقدي يمر رجحاً معيناً. ادا كان الرأسمال والربح مقدرين فقط كانت الثروة بائمة، ادا تحقق الربح بعداً رُسملت الثروة، اي أصبحت بشطة يمكن ان يسمى العملية كلها رسمطة ادا نظروا اليها من راوية القائمين بها، جماعة الخيسوبيين، رأينا فيها قتل كل شيء تكون طبقة تجارية وسطى

3 - انظر ر. من لوبر الثورة التجارية في القرون الوسطى - يونيو 1971

- نوردجوازية - وسميناها عملية برجزة . التعبير الاول خاص بالاقتصادي والثاني بالمؤرخين . اما ماركس فانه استعمل التعبيرين معا . اذا نظرنا الى العملية من زاوية شمولية قلنا انها تمثل حلول العقلانية ، كما يفهمها علماء الطبيعة ، في مجال الانتاج ، واطلقا عليها اسم العقلنة . واخيرا اذا نظرنا اليها من زاوية الجماعة التي تعقل العمل الاجتماعي ، تكلمنا عن بيروقراطية حديثة . كان هذا هو معنى ماركس غير الذي عثم اوصاف ماركس الاقتصادية وتحليلات المؤرخين الفرنسيين المعاصرين له (4) .

نظم الآن سبب تهافت علماء الاجتماع والسياسة على مفهوم العقلانية - حلول العقل في تنظيم وسلوك - لأنه وسيلة موضوعية للحكم على مجتمع معين بالمقارنة مع المجتمع العربي . المجتمع العربي هو الذي استوعب القوانين العقلية البسيطة ، التي هي عليها علماء الحساب والهندسة (5) ، في التنظيمات (الجيش ، الوظيفة ، الاقتصاد ، التعلم ..) ثم في السلوك ، لأن المرد الذي يلقي القواعد داتها في المدرسة ، في العمل ، في المتجر ، في الجيش ، في الوظيفة ، يعود عليها الى حد الاجتياح فيظم حياته العائلية حسب مقتضياتها . تعود عينه وأذنه على قواعد التاسب الهدمي فيتكون لديه ذوق خاص يلاحظ تأثيره في المعمار ، في الهندسة ، في الموسيقى ، في الرسم (6) اذا اصطالحنا على ان المجتمع الذي يتحلّى بهذه الصفات هو المجتمع الحديث توفرت لدينا معايير موضوعية تقدر بها حداثة أي مجتمع كان . من هنا أهمية دراسة البيروقراطية - الحكومة والمؤسسية (7) - في البحوث الاجتماعية والسياسية حول المجتمعات غير الأوروبية .

لقد قلنا ان ظهور البيروقراطية في مجتمع ماله دلالة لا نه يرمز الى تحقيق .

- موضوعية الدولة التي تعصل عن ذات السلطان .

- موضوعية القانون الذي يعصل عن ذات القاضي او الولي .

4 - من المعلوم أن ماركس استخرج مفهوم الثورة البرجوازية ، وبالتالي صراع الطبقات من اعمال المؤرخين ابروماسيين مثل هيرودوت ، وأدولف تير ، وأعطى نيتزي

5 - العلوم البرهانية ، حسب تعبير بن خلدون

6 - لا يوجد تطابق رسمي بين عقلية كل هذه المستويات

7 - متعلقة بالمؤسسية لاقتصاديه الخاصة

- موضوعية المسطرة القصائية التي تعصل عن ذات المتقاضي .
- امكانية التسبؤ بسلوك السلطان والولي والقاضي وكل من له يعود .
هذه هي شروط العقلية . في اطار ظروف معينة ، يعرف المرء مسقا المتبعة ،
فيمكن ان يكف الوسائل مع الاهداف المحددة .

واجهت نظرية فير حول الميروقراطية اعتراضات كثيرة(8) ربط البعض
نشأتها في العهد الحديث باحوال خاصة ببروسيا وروسيا ، بدور الجيش في هاتين
الدولتين ، بسياسة التوسع والتعمير في مناطق واسعة - السلتيق ، سيبيريا شك البعض
في تلازم الميروقراطية والاقتصاد الرأسمالي متعدين كمثال البلاد الانجلوسكسوية
المتقدمة اقتصاديا والتي تكاد تجهل النظام الميروقراطي في القرنين الثامن والتاسع
عشر(9) ولاحظ فريق ثالث ان الميروقراطية ليست في كل الاحوال حافرا على
العقلية والتقدم والاقتصاد ، عندما تتجاوز حداً معيناً فانها تعود في خدمة ذاتها
بدون اعتبار لمصلحة السكان . هذه اعتراضات وجبة . مع ذلك ، يجب ان نتذكر
ان فير يسمي مدثيا العلاقات الحتمية . لا يقول ان الميروقراطية هي سبب تحديث
المجتمع ، انه يوضح فقط علاقة محتملة بين مفهومين محددين ، هما العقلانية
والميروقراطية ، بدون ان يسمي امكانية ربط علاقات مع مفاهيم أخرى ودون ان يلح
على ان الواقع يطابق تماما المفهوم . في هذه الحدود ، يبدو من الصعب رفض كل علاقة
بين الدولة الحديثة وبين عملية العقلية ونشأة الميروقراطية كأداة تحقيق تلك
العقلية

وما القول بالنسبة للوطن العربي؟

بدأ الاهتمام بهذه النقطة في السنوات الاخيرة ، فاجرت دراسات تمهيدية حول
الميروقراطية في مصر ولسان(10) . كان الهدف منها تقييم مدى حداثة المجتمعين
بالنظر الى مدى تطابق طسقة الموظفين مع المفهوم الفييري وكانت النتيجة في كلا

8 - انظر ماكس فير ، مجموعة مقالات جمعها ديس روج برنيس هول 1970 مقال روج ص 32-36 ، مقال
بير بلاو ، ص 141-145

9 - لا يعني صف الميروقراطية الحكومية صف الميروقراطية المؤسسات الخاص

10 - انظر مانفرد هالور ، سياسات التطور الاجتماعي ، برينطن 1963 ، ص 340-348

الحالتين ان الميرقراطية القائمة لا تحسد العقلانية بقدر ما تحافظ على العلاقات الموروثة . ما زال الناس يظنون الى التوظيف العمومي كهمة لا كخدمة . ما زالت العلاقات بين الموظفين علاقات احسان وولاء . ما زال العامل في تحديد حجم التوظيف هو الحاجة الاجتماعية التي تنمو مع الضغط السكاني ، في مصر ، او مع ضرورة المحافظة على التوازن الطائفي ، في لبنان ، بدون التفات الى المردود المتظر من الموظف . لذا ، لم تتحقق موضوعية القانون والدولة والمسطرة ، ولم يتوحد سلوك الموظفين الى حد يمكن معه التسوؤ . ما زال سلوك كل موظف مرتبطا بداته ويشخصية من يجاوره في شأن خدمة معينة . ان الدراسات المسخرة حتى الآن قد اثبتت في عين اصحاب صحة مقولة فيبر بكيفية عكسة لا حداثة في المجتمع المصري واللبناني ، وبالتالي لا عقلانية في بيروقراطية البلدين (1).

مثل الدراسات المذكورة خطوة أولى . يشعر القاريء انها في حاجة الى تسميح ، الى مراجعة الاشكالية ، الى مناقشة بعض الاسساجات علاوة على ذلك ، هل يمكن الحكم على البيروقراطية العربية بدراسة تلدين تدل القرائن على انها يمثلان الاستثناء لا القاعدة ؟ الانحاء سليم لانه بداية تأسيس علم السياسة في الوطن العربي ، لكن لا بد من تنويع الاسئلة ووجهات النظر من الضروري دراسة حجم ، تنظيم ، سلوك ، قيم بيروقراطية كل بلد عربي ، بما فيها التوظيف المدني ، الجيش ، ادارة المؤسسات ، الجمعيات النقابية والمهنية . من الضروري كذلك وضع هذه البحوث في اطار علاقات قيم السلوك بغير الحديثة اولا ، وثانيا في اطار علاقة السلوك الشخصي المباشر بالسلوك عن طريق التنظيم

لا يتأتى تأسيس السياسات العربية بدون دراسة موضوعية للمؤسسات في الاطار المحدد أعلاه . ان البحوث المقترحة تمكنا وحدها بالوصول الى عذجة موضوعية للأنظمة العربية عندما يمر في الساحة العربية بين أنظمة رجعية وثورية ، جمهورية وملكية ، معتدلة ومتطرفة ، ليبرالية واشتراكية ، محايزة وغير محايزة ، انما نعتمد على مؤشرات ظاهرية الدساتير ، الاداليج السياسية ، السياسات الرسمية ،

11 - استندت في هذه النقطة على بحوث ، لم تطبع بعد ، قدمت في اطار مناظرة « سوانيجية التسمية في العالم العربي » نظمتها معهد البلاد النامية ، بجامعة لوفان الجديدة ، بإشراف الدكتور بشارة حصر

التصريحات الاداعية ، الانتهات الاجتماعية والمهية . وهذه ظواهر قد تستر ، اكثر مما تكشف ، السى الكامنة في المجتمعات العربية . وبما ان لا يدرك ما يميز في العمق بين مختلف الانظمة العربية ، فاما ، بالتالي ، لا يدرك ما يجمع بينها . اذا تكاثرت وتنوعت وتعمقت البحوث المقترحة ، فانها ستتيح لنا الفرصة للقيام بمراجعة الدول القائمة على اسس موضوعية ، سيتضح لنا ما يميز بعضها عن بعض وما يجمع بينها ، سيتحدد لدينا موضوعيا ما هو محلي وما هو قومي ، وهكذا ، سهندي ربما الى تصور الدولة الواحدة الجامعة .

هذه ملاحظات سريعة حول اجتماعيات الدول العربية ، حول المفهوم المؤسس لعلم السياسة - العقلانية - وطرق حلوله في المجتمع . لمرجع الان الى علاقة هذا المفهوم بالمفهومين الاخرين : الحرية والدولة

اذا كانت الدولة الحديثة لا تنشأ وتتقوى الا باقامة بيروقراطية عصرية تجسد العقلانية الاجتماعية ، كذلك لا يصح الفكر السياسي في اي مجتمع كان الا بعد ان يتمثل بمحد المفاهيم الثلاثة - الحرية ، الدولة ، العقلانية - في ان واحد . ان الفكر العربي المعاصر يجعل التأمل في الحرية من شأن الفلسفة الماورائية الاخلاقية ، والتأمل في العقل من شأن فلسفة العلوم ، والتأمل في الدولة من شأن الادلوجة السياسية . يتولد هذا التخصص من واقع اجتماعي تتساكن فيه الدولة والمرد كعصرين متقابلين معارفين ؛ وفي نفس الوقت يتسبب في الانعزال عن الواقع والسأس من ادراكه

تشئت لنا النظرية بوصوح ان ادراك الواقع الاجتماعي لا يتم الا بتجاوز ذلك ، التساكر ، وبالتالي ، تتجاوز تخصيص المفاهيم لمجالات اجتماعية وفكرية متسعدة . تشئت النظرية ان الحرية خارج الدولة طوبى حادعة ، وان الدولة بلا حرية ضعيفة مداعية . السؤال المطروح ، في صيغ مختلفة ، لكل فكر جدي ، هو التالي . كيف الحرية في الدولة والدولة بالحرية ؟ كيف الحرية بالعقلانية في الدولة ؟ كيف الدولة للحرية بالعقلانية ؟ المطلوب هنا هو التأمل بمحد وأناة في هذه المتلارمات ، لا الاتيان بحلول ناجرة ، اد الاستعجال طوبوية تمتح الباب الى الفوضوية ، والفوضوية حلالة أدبيا . عقيمه سياسي واجتماعي لا جدال في ان تحقيق المفاهيم الثلاثة في ان واحد

صعب ، لكن الحكم مسبقا باستحالة الأمر يجعله عملا من المحال ، في حين ان وضع هذه الاشياء باستمرار في أمر اليوم ، حتى لو لم تتحقق في أمد قريب ، يعين على تعبير ممارسة السلطة وبالتالي على تعبير كيان الدولة
هذا صحيح بالنسبة لاية دولة ، وهو أصح بالنسبة للدول العربية .

نعيش اليوم معاركة عميقة . ان الدولة ، كأداة توجيهية قمعية استغلالية ، موجودة ، وتتمتع بمعود كبير او قليل في جميع البلاد العربية . تبرز سلطتها منذ عهد التسلطات بالجمعة ، فتقول انها تحمر المجتمع لكي ينتج ، يتقدم ، ينمو ، وان مفعمة المرء قد اندرجت ، بفصل رعايتها ، تحت المظلة العمومية . يعتقد بعض الناس ان الاهداف المذكورة مخففة الآن في الدولة المسماة الاشتراكية . الا ان التحليل الموضوعي يظهر بدون لس ان تلك الدولة تتميز عن غيرها فقط بكونها أكثر وعاءا لمطلق التنظيمات ، كما اوجرباء في صفحات سابقة . هذه الميزة لا تمنع بالطبع سقوط أداة السلطة من جديد في يد فرد او جماعة ، فتراجع الدولة من تنظيمية ، معقبة سسيا ، الى دولة سلطانية مملوكية⁽¹²⁾ في هذه الحال ، يصبح جهاز السلطة وسيلة قمع تستعملها جماعة معينة لتحقيق اهداف خاصة بها ، فتتحول البيروقراطية الحكومية الى مجموعة أمناء على مصالحها والحرية العمومية الى بيت مال خاص تحت تصرفها .. الى آخر المظاهر التي وسمناها ووصفها عينا باسماء عند النعصر الى الدولة السلطانية القديمة ، والتي يحبرها المواطنون العرب يوميا ويعرفونها حق المعرفة

بد ان هذا الاندثار ، المحقق هنا والمحتمل هناك ، لا يدل على ان الدولة العربية لم تتميز ، لم تعقل ، وان تنظيمات القرن الماضي والعهد الاستعماري كانت سطحية عابرة كلا! ان البيروقراطية وسيلة فقط . قد تستعمل في صالح الحرية وقد تستعمل لعائدة القمع العنيف ، حسب الظروف العامة ، حسب حجم ونظام واحلاقية البيروقراطية ذاتها . ان الدولة العربية الحالية متأرجحة بين نمطين : السلطانية المملوكية والتنظيمية العقلية ، بل تندي في الواقع ملامح النمطين معا يكمن سبب

12 - أكان الحكم مرديا او حرييا ، وما يجد دائما عند التدقيق هامة ، قليلة العدد وملتزمة ، تتحكم في السلطة والخيرات وهي ما كان يسميها ابن خلدون لهاب

التأرجح في المعجزة بين السياسة والمجتمع المدني ، بين السلطة والتفوذ المادي أو الأدبي(13) ، بين الدولة والمرد ، تلك المعجزة الموروثة عن الدولة السلطانية القديمة والتي ركنها الإدارة الاستعمارية الاجسية .

أوضحنا في صفحات سابقة انه كلما انحاز الفرد الى ذاته وابتعد عن الكيان السياسي ، شأت طوبى ، اي تحيل كيان افضل تتوحد فيه اهداف الجماعة واهداف الفرد . كانت الخلافة طوبى في العهد الأموي والعباسي الأول ، وكانت الإمامة الشرعية طوبى في المهود التالية . فما هي يا ترى طوبى العهد الحالي ؟

لقد ورثنا شذرات من الخلافة والإمامة الشرعية ، وتساكن معها اليوم في مجالنا الفكري طوبويات ، أهمها الماركسية ، استوردناها من الغرب . لكن الطوبى المهيمنة نسيا على الادهان تمثل حالياً الدولة العربية الكبرى . لقد حلّ في ذهن ووجدان الافراد ، مفهوم العروبة محل مفهوم الأمة التقليدي . بالعروبة يتعلق الولاء ، فيها تتلخص الارادة العامة ، في اطارها يُتحيل الانسان الجديد . نستطيع ان نبرهن بسر وبدقة على تناسب الحاصل بين تصور الخلافة في الماضي ، وتصور الدولة العربية الواحدة في الحاضر ، لا فيها يتعلق بالتنظيم وحسب ، بل فيها يرم الدور الاجتماعي بالنسبة للمرد وللسلطة الاقليمية القائمة(14) .

بوجود الطوبى ، تُرفع الشرعية عن الدول الاقليمية . يوجد ولاء ، لكن غير مرتبط بها ، يوجد اجماع ، لكن ليس حولها . في هذه الحال ، تفصل السلطة عن الشرع ، القوة عن النفوذ الأدبي . ان أوامر الدولة تصد ، ان اجارات تحقق . تجهز الدولة الاقليمية البلاد ، تعلم ، تشغل ، تنظم . هذا هو مجال اجتاعيات الدولة . الا ان كل هذه الاجارات لا تكسها ولاء ولا تشيء اجماعاً حولها ، خاصة اذا كانت دعايتها تعيد باستمرار الى الذاكرة انها مرحلة فقط على طريق تحقيق الدولة العربية الكبرى . وان الدولة الاقليمية التي تتولى جهازاً العرلة والانصال ؟ دعاية الكيان الاقليمي مساهمة لحقيقة وضعه فتدفع المرد الى الاستحفاف به . يقول البعض . هذا

13 - يعني النفوذ خارج مراكز السلطة . ما بالمال وما بالثقافة . وما بالشرف الموروث

14 - هذا النسب الصوري هو أصل تأرجح بعض المفكرين بين القومية العربية والأمية الاسلامية . تنوير الأسس وبعث من التفكير ونفس الباعث عن التوقع وعن نظرية الدولة

لعمري يلبي السامعين لكسب الوقت وتركيز السلطة . لكن هل يتم تركيز اية سلطة في عينة ولاء المواطنين؟

نصل ادن الى المعارضة الكبرى .

لا بد لتحقيق الوحدة من جهاز دولة . كل عمل وحدوي يقوي الميروقراطية الاقليمية التي تتسبب ؛ يقوي بالضغط الجيش والادارة والاقتصاد ووسائل الاعلام . لكن ، من جهة أخرى ، يعتقد الكيان الاقليمي الى أدلوجة عضوية يبرر بها وجوده لانه مرتبط بطوبى تسمى الشرعية مدنيا عن جميع الكيانات الاقليمية . معارفة واقعية معاشة ، توصف من حين الى حين ، تقل أحيانا كقدر مقدر وترقص أحيانا أخرى بالقلب واللسان ، لكنها لا تعقل أسبابها ونتائجها لينكشف عن وسائل تجاوزها ويرجع عدم الاعمال الى عياب نظرية عامة للدولة

ان المعكرين العرب لا يهتمون بالدولة القائمة ، وبالتالي ، لا يرون فائدة في البحث عن السؤال : ما هي الدولة ؟ كما كان الفكر الكلاسيكي يدور حول طوبى الخلافة ، فان الفكر المعاصر يدور حول طوبويات مستحدثة : المجتمع العصري الليبرالي ، المجتمع اللاتسي الماركسي ، المجتمع العربي الاشتراكي الموحد .

من الواضح ان الالتفات الى نظرية الدولة ، بعد طول اهمال ، لم يحل المعارضة المذكورة ، القائمة على واقع ، والتي لا يمكن ان تنفك الا عنك الواقع ولعل أحد أسباب الهمال السابق هو شعور لا واع ان النظرية قد تركت هائبا الكيانات الإقليمية(15) هل لهذا التحوف مبرر؟

ان نظرة المرد العربي الى السلطة ، وهي نظرة ورثها عن الماضي ، لم تسمح في تركيب الكيان القائم وتحويله الى مجتمع سياسي بالمعنى الدقيق ، وفي نفس الوقت ، لم تمنح الطريق لانشاء الدولة العربية الواحدة ، كما انها تصعب الكيان دون ان تصبى ، بالمقابل ، حرية المرد . هذه خلاصة تجربة دامت أكثر من ثلاثة عقود ولا أظن ان احدا يجادل فيها . ادن ، ما الفائدة في التحوف من متوقع لا يمكن بحال ان يكون أسوأ من الواقع ؟

15 - قد يظن بعض القراء المتسرعين ان غرض هذا البحث هو اثبات مشروعية تلك الكيانات لكن الأمر ليس كذلك

قد تموي نظرية الدولة ، مؤقتا ، الكيان القائم بعظائه ، لأول مرة في تاريخ
لحرره الساسية العربية ، الشرعة الضرورية ، لكن من المحتمل جدا ان تهدينا ،
بالمباشرة ، الى طرق واقعية لتحقيق الوحدة ومراجعة الدولة بالحرية والعقلاسة .

★ ★ ★ ★ ★

مراجع البحث عن الدولة (1)

- ابن خلدون المقدمة. بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967
- خير الدين التونسي اقوم المسالك لمعرفة احوال الممالك. تونس 1977
- الشاطبي ابو اسحاق. الاعتصام. جرآن. القاهرة 1332
- العارابي. آراء أهل المدينة الفاضلة. بيروت 1959
- العاسي علال. مقاصد الشريعة ومكارمها. الدار البيضاء 1963

- I Aristote. **La politique**. Genève, Gonthier, 1964.
- II Balandier, G **Anthropologie politique**. Paris, Presses universitaires de France, 1978.
- III Burke, Edmund. **Reflections on the Revolution in France**. Pelican classics, 1968
- IV Cassirer, Ernest. **The myth of the State**. Yale university Press, 1946.
- V. Chatelet F **Platon**. Paris, Gallimard, 1965
- VI. Dante, **De Monarchia. On world government**. New york the library of liberal arts, 1949.
- VII Djart, Hichem. **La personnalité et le devenir arabo-islami-**
ques. Paris, Editions du Seuil, 1974
- VIII. Duby, Georges. **Guerriers et Paysans**. Paris, Gallimard, 1978
- IX. Ehrenberg, Victor **The Greek State**. London Methuen, 1974.

1. لقد درجنا لائحة مراجع العربية ضمن لائحة المراجع الانجليزية لتوحيد الترميم المستعمل في الهوامش

- X. Eisenstadt, S N **The Political Systems of Empires**. New York, the Free press, 1969
- XI Engels, Friedrich **L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat**. Paris, Editions sociales 1954
- XII Fārābī Arā Ahl al-Madīna al-Fādila. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1959
- XIII Fasī, Allāl al - **Maqāsid al-Sharīa wa Makārimuha**. Casablanca, Maktaba al Wahda, 1963
- XIV Fédou, René **L'Etat au Moyen âge**. Paris, Presses universitaires de France, 1971
- XV Feuerbach, Ludwig **Manifestes philosophiques**. Paris, Presses universitaires de France, 1960
- XVI Fichte **Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française**. Paris, Payot, 1974
- XVII. Freud, Julien **Sociologie de Max Weber**. Paris, Presses universitaires de France, 1968
- XVIII GIBB, Hamilton **Studies on the Civilization of Islam**. Boston, Beacon press, 1968
- XIX Gramsci, Antonio **Notes sur la politique de Machiavel**. Paris, Gallimard, 1978
- XX Hegel **La constitution de l'Allemagne**. Paris, Editions Champ libre, 1974
- XXI Hegel. **Philosophie du droit**. Paris, Gallimard, 1940
- XXII Hegel **Morceaux Choisis**. Paris, Gallimard, 1939
- XXIII Hegel. **La phénoménologie de l'esprit**. 2 Vol Paris, Aubier, 1947
- XXIV. Ibn Khaldūn, **Al-Muqaddima**. Beyrouth, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1967
- XXV Khaīr al-Dīn **Aqwām al-Masālik...** Tunis, 1977
- XXVI Lénine **L'Etat et la révolution**. Paris, Editions sociales, 1947
- XXVII Machiavel **Oeuvres complètes**. Paris, Gallimard, 1952
- XXVIII Mac Iver, Robert **The Webb of Government**. New York,

- Macmillan, 1947
- XIX. Maḥdī Muḥsin, **Ibn Khaldūn's Philosophy of history**. University of Chicago Press, 1964
- XXX. Maritain, Jacques. **Man and the state**. University of Chicago press, 1951
- XXXI. Marx, Karl **Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel**. Paris, Costes, 1948
- XXXII. Passerin, d'Entrèves A **La notion de l'Etat**. Paris, Sirey, 1969
- XXXIII. Popper, Karl **The open Society and its Enemies**. 2 Vol New York, Harper Torchbooks, 1963
- XXXIV. Rosenthal, Erwin **Political Thought in Medieval Islam**. Cambridge University press, 1962
- XXXV. Shātibī Al- I'tisām. 2 vol Le Caire, 1921 1332 H
- XXXVI. Sorel Georges **Réflexions sur la violence**. Paris, Riviere, 1936
- XXXVII. Spinoza. **Traite de l'autorité politique**. Paris, Gallimard, 1978
- XXXVIII. Weber, Max. (Gerth and Mills édit) **Essays in sociology**. Oxford university Press, 1958
- XXXIX. Weil, Eric. **Hegel et l'Etat**. Paris, Vrin, 1950

فهرس الاعلام الاعجمية

- Aron, Raymond ارون ، ريون
- Blau, Peter بلاو ، بيتر
- Poulantzas, Nicos بولانتساس ، بيكوس
- Thiers, Adolphe ثير ، أدولف
- Thierry, Augustin تييري ، أغسطس
- Jomier, Jean جوميه ، جان
- D'Alembert دالاسير
- De Tracy, Destutt دي تراسي ، ديستوت
- Diderot, Denis ديدرو ، ديهي
- Robertson-Smith, W روبرنس سميث
- Rosenthal, Erwin رورسهاال ، اروين
- Rousseau روسو
- Wrong, Dennis رونغ ، دنيس
- Ricardo, David ريكاردو ، دافيد
- Renaudet, Augustin رينوده ، أغسطس

- Saint-Just سان - جوست
- Saint-Simon سان - سيمون
- Smith Adam سميت ، آدم
- Sorel, Georges سوريل ، جورج
- Garnier غارنيه (ناشر)
- Gallimard غالميار (ناشر)
- Gramsci, Antonio غرامشي ، انطونيو
- Guérin, Daniel غيران ، دنيال
- Guizot, François غيزو ، فرانسوا
- Valmy فالمي
- Fichte فيخته
- Feurbach, Ludwig فيورباخ ، لودفيغ
- Cromer, Lord كرومر
- Clausewitz كلاوسيفيتس
- Colbert كولبير
- Comte, Auguste كونت ، اوغست
- Condillac كوندياك
- Kerr, Malcolm كير ، مالكم
- Lopez, Robert S. لوبز ، روبرت
- Louvain-la-neuve لوفان ، الجديدة

- لوکاتش، جورج Lukacs, Georges
- لیوٹی Lyautey
- مارکس، کارل Marx, Karl
- میل، جون سٹورٹ Mill, John Stuart
- هالېزن، مانفرد Halper, Manfred
- هوبس Hobbes
- هېغل Hegel
- یینا Iena

المحتوى

5	ص	- تمهيد
9		- نظرية الدولة الايجابية
33		- النظرية النقدية للدولة
57		- تكون الدولة
87		- الدولة التقليدية في الوطن العربي
127		- دولة التنظيمات
143		- النظرية وواقع الدولة العربية القائمة
159		- المفارقة الحالية
173		- مراجع البحث
176		- فهرس الاعلام الاعجمية
179		- المحتوى

